Um Pedido Especial

IV

Dá muito trabalho comprar, fotografar, editar, passar as fotos num OCR e postá-las aqui – é muito extenuante, e para piorar eu ainda sou pobre e endividado, mas eu não deixo de cumprir meu dever só por isso.

Dito isso, quero pedir tua colaboração para complementar esse projeto indo aonde eu não posso ir. Eu posso comprar livros em sebos, leilões ou até em lojas internacionais, mas eu não tenho como ir até certas bibliotecas, mas tu podes! Será que poderias me ajudar? Há vários livros que ainda precisam ser disponibilizados aos leitores brasileiros, deveriam existir verbas para tal já que não existem mais reedições das obras. Enfim, das muitas que eu poderia pedir, queria pedir 4 obras em especial que muito me interessam.

A 1ª é *Do Destino do Espírito*, a última obra do Gerardo Mello Mourão que falta ser publicada até onde eu sei; foi publicada pela Pongetti em 1941. Se tu fores de Curitiba no Paraná, podes encontrar a obra na Casa da Memória. Veja o seguinte sítio: <https://pergamum.curitiba.pr.gov.br/acervo/73325/exemplares>.

A 2ª obra é *Verdade e Certeza*, uma das únicas obras do Pe. Ladusãns que é impossível de achar. Ela foi publicada pela editora Presença em 1986. Se tu fores de Belo Horizonte Minas Gerais, especialmente aluno da UFMG, podes encontrar a obra na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, conforme o seguinte sítio: <https://catalogobiblioteca.ufmg.br/acervo/22627/exemplares>. Também a obra pode ser encontrada na Biblioteca Padre Vaz da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, conforme o sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/839595/exemplares>. Caso tu sejas de Brasília, especialmente aluno da UCB, podes encontrar a obra na Biblioteca Central, conforme o sítio <https://ucb.pergamum.com.br/acervo/23368/exemplares>.

A 3ª obra é *Criatividade Filosófico-Cristã Hoje*, provavelmente uma obra de divulgação também do Pe. Ladusãns. Ela foi publicada pela editora Presença em 1982. Se tu fores de Belo Horizonte, aluno da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, podes encontrá-la na Biblioteca Padre Vaz. Veja o sítio: < https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/838081/exemplares>.

Por fim a 4ª obra é *Realidade do Homem* de Dan Andersen, a única obra perdida do Mário Ferreira dos Santos. Ela foi publicada pela Sagitário em 1945. Se tu fores do Rio Grande do Sul podes encontrá-la na Biblioteca São Leopoldo, conforme o seguinte sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/178316/>.

O trabalho é simples. Ir até a biblioteca. Fotografar as obras com nitidez. Editar as fotos para tirar a parte de fora do livro das fotos. Depois passe tudo num OCR ou junte as fotos num pdf < https://www.ilovepdf.com/pt/jpg_para_pdf > (se não tiveres um OCR profissional o arquivo ficará grande mas não tem problema) e poste aqui no Archive ou em algum site de livros. Sou imensamente grato.

biblioteca hispánica de filosofía

Ángel Amor Ruibal

CUATRO MANUSCRITOS INÉDITOS

editorial gredos madrid

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Director: ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral.* 2.ª ed.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma.*
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica.* 2.ª ed.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la Filosofía.* 2.ª ed.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología.* 2.ª ed.
6. Fernand Renoirte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.*
7. Ángel González Álvarez: *Manual de historia de la filosofía.* 2.ª ed.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología.*
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media.*
10. Joseph Maréchal: *El punto de partida de la metafísica.* 5 vols.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega.*
12. Étienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media.* 2 vols.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media.*
14. Alois Dempf: *Ética de la Edad Media.*
15. José María Rubert y Candau: *El sentido último de la vida.*
16. Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad.*
17. Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval.* 3 vols.
18. Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.*
19. José Camón Aznar: *El ser en el espíritu.*
20. Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica.* 2 vols.
21. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del Ser.* (*Bases para una ontología de la relevancia.*)
22. José de Ercilla, S. J.: *De la Imagen a la Idea. Estudio crítico del pensamiento tomista.*
23. Jean Roger Rivière: *El pensamiento filosófico de Asia.*
24. Francisco Suárez: *Disputaciones metafísicas.* (edición bilingüe). 7 vols.
25. Fernando Montero Moliner: *Parménides.*
26. María Ángeles Galino: *Historia de la educación. Edades Antigua y Media.*

27. Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía.* 2.ª ed.
28. Claude Tresmontant: *Estudios de metafísica bíblica.*
29. Raimundo Paniker: *Ontonomía de la ciencia.*
30. Ángel González Álvarez: *Tratado de metafísica.*
    Vol. I. *Ontología.*
    Vol. II. *Teología natural.*
31. Émile Simard: *Naturaleza y alcance del método científico.*
32. Joseph Bernhart: *De profundis.*
33. Leopoldo Eulogio Palacios: *Filosofía del Saber.*
34. Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa.*
35. André Marc: *El ser y el espíritu.*
36. Nimio de Anquín: *Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente.*
37. M. F. Sciacca: *Metafísica, gnoseología y moral. Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini.*
38. Leo Gabriel: *Hombre y mundo en la encrucijada.*
39. Ángel Amor Ruibal: *Cuatro manuscritos inéditos.*

MANUALES UNIVERSITARIOS

1. Régis Jolivet: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre.* 3.ª ed.
2. Régis Jolivet: *Introducción a Kierkegaard.*
3. Vicente García de Diego: *Gramática histórica española.* 2.ª ed.
4. M. P. Nilsson: *Historia de la religiosidad griega.*
5. Joseph Lenz: *El moderno existencialismo alemán y francés.*
6. José Todolí: *Filosofía de la religión.*
7. Víctor White: *Dios y el inconsciente.*
8. Luis Díez del Corral: *La función del mito clásico en la literatura contemporánea.*
9. François Meyer: *La ontología de Miguel de Unamuno.*
10. Gonzague Truc: *Historia de la literatura católica contemporánea (de lengua francesa).*
11. Wilhelm Grenzmann: *Problemas y figuras de la literatura contemporánea.*
12. M.-M. Davy: *Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel.*
13. Else Hoppe (ed.): *El hombre en la literatura de la mujer.*

ÁNGEL AMOR RUIBAL

CUATRO MANUSCRITOS INÉDITOS

(LOS PRINCIPIOS DE DONDE RECIBE EL ENTE LA EXISTENCIA.—NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA.—EXISTENCIA DE DIOS.—EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN MI EXPOSICIÓN)

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

CUATRO MANUSCRITOS INÉDITOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

ÁNGEL AMOR RUIBAL

CUATRO MANUSCRITOS INÉDITOS

(LOS PRINCIPIOS DE DONDE RECIBE EL ENTE LA EXISTENCIA.—NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA.—EXISTENCIA DE DIOS.—EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN MI EXPOSICIÓN)

EDICIÓN Y ESTUDIO PRELIMINAR DE

SATURNINO CASAS BLANCO

EDITORIAL GREDOS

La preparación de esta edición de Manuscritos de D. Ángel Amor Ruibal ha sido posible gracias a una Beca de Estudios otorgada por la FUNDACIÓN JUAN MARCH en 1957.

© Editorial Gredos, Madrid, 1964.

NIHIL OBSTAT: Dr. Ramiro López Gallego.

IMPRÍMASE: José M.ª, Obispo Vic. Capitular S. V.

Madrid, 8 de enero de 1964.

N.º de Registro: 7033-63. — Depósito Legal: M. 17108-1963

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2. 1925-64

INTRODUCCIÓN

la verdad de los seres, que no son tales sin esencia real.

la cosa. Entre ser nada real, y estar (191)
realmente fuera de la condición no se da
medio. ~~Consiguiente~~ Luego ó la esencia
no es nada real, ó la existencia
es la que le da realidad. Si, pues, la
esencia en las cosas es intrínsecamen-
te real, ~~se~~ la existencia real es intrín-
seca á la esencia, y no se distingue real-
mente de ella, ~~sino~~ á no admitir
que es y no es al mismo tiempo.

Sobre esta base proceden exponiendo
los múltiples argumentos que son
[illegible] de este mismo. ~~Bate~~ Argumentos que
sin duda alguna legítimos, de los
cuales no se desenredan sus adversarios; pero
que ~~no~~ faltan á la lógica de sus princi-
pios.

En la n.º 8ª dice que el acto es la
[illegible] de ente en uno de sus varios aspectos
la cual no es susceptible de definición así
[illegible] lo dicho. Por consiguiente [illegible]
parece [illegible] lo que expone la teo-
ría del conocer.

En la 10ª dice: Es posible [illegible] en ello
lugar [illegible]
ción a la existencia (véase la nota 7ª)
Véanse notas en la pág. 117 y [illegible]
la misma

Fotocopia 1.—Página 191, final del Ms. PE, con dos notas a lápiz de Pumar.

patentízase en ello la imp[illegible]lidad de toda explicación; porque dos [illegible]lezas que se excluyan no pueden dejar de e[illegible]se nunca, mientras una de ellas ~~deje~~ po[illegible]menos no deje de ser lo que es, y por lo tan[illegible] deje de ~~ser inmutable~~ pertenecer ~~[illegible]~~ [illegible] inmutable en que se le ha colocado.

Resulta, pues, que el nexo entre el orden natural y el orden sobrenatural queda en las tres hipótesis sin explicar.

Adviértase que estas opiniones se refieren directamente á la potencia obedencial en cuanto pasiva en la naturaleza; esto es, en cuanto capacidad de recibir lo sobrenatural. Mas esto no basta para resolver el problema del enlace entre la naturaleza y sobrenaturaleza, sino que hay que determinar la parte que corresponde á dicha naturaleza como elemento activo dentro de lo sobrenatural; porque no solo existe ~~[illegible]~~ la cooperación activa de lo natural ~~[illegible]~~ en la sobrenaturaleza, sino que es esencial á los actos sobrenaturales de la criatura, si han de ser propiamente

Fotocopia 2.—Página 137 del Ms. NS.

I

ABREVIATURAS

A. R.	=	Ángel Amor Ruibal.
Ms. ED	=	Manuscrito inédito «La existencia de Dios», de don Ángel Amor Ruibal.
Ms. EDE	=	Manuscrito inédito «La existencia de Dios según mi exposición», del mismo autor.
Ms. ED-E	=	Nuestra refundición de los dos manuscritos precedentes.
Ms. NS	=	Manuscrito «Naturaleza y Sobrenaturaleza», de don Ángel Amor Ruibal.
Ms. NS, ed. RM	=	Edición del manuscrito precedente hecha por M. Rey Martínez.
Ms. PE	=	Manuscrito inédito «Los principios de donde recibe el ente la existencia», de don Ángel Amor Ruibal.
PFD		«Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma», del mismo autor.

NOTA.—Los números que figuran a continuación de las referencias de los manuscritos indican siempre las páginas de los autógrafos de A. R., paginación que reproducimos al margen izquierdo de nuestras copias.

Al invocar textos de los PFD citamos siempre el volumen y la página, con números romanos y arábigos, respectivamente.

II

OBJETO DE ESTA EDICIÓN

Al iniciar la preparación de una edición de los manuscritos inéditos de la obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*[1], de DON ÁNGEL AMOR RUIBAL[2], referíamos de modo exclusivo este trabajo a cuatro originales de que éramos y seguimos siendo depositarios desde el año 1947[3], y que son los siguientes:

1. *Los principios de donde recibe el ente la existencia*[4].
2. *Naturaleza y Sobrenaturaleza*[5].
3. *Existencia de Dios*[6], y
4. *Existencia de Dios según mi exposición*[7].

Dábamos, por tanto, por supuesto que estos cuatro manuscritos eran, en su conjunto[8], rigurosamente inéditos y que

---

[1] ÁNGEL AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. 10 volúmenes. Santiago, 1914-1934. Citaremos en lo sucesivo esta obra con la sigla PFD, refiriéndonos al volumen y a las páginas con números romanos y arábigos, respectivamente.

[2] Le citaremos en lo sucesivo con las iniciales A. R.

[3] Los obtuvimos en esta fecha, para la redacción de nuestra tesis doctoral, gracias a la gestión del Catedrático Dr. D. Santiago Montero Díaz, que la dirigió.

[4] Nos referiremos en lo sucesivo a este manuscrito con la sigla Ms. PE.

[5] Lo citaremos con la referencia Ms. NS.

[6] Nuestra referencia: Ms. ED.

[7] Nuestra referencia: Ms. EDE.

[8] A. GÓMEZ LEDO, en *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Madrid,

constituían, al propio tiempo, todo el original de los PFD que aún aguardaba la publicación.

Fundábamos la primera de nuestras hipótesis en la convicción de que, sin riesgo de error, no había de ser publicado ninguno de aquellos textos sin cotejo previo —que no nos había sido en ningún momento solicitado— con los originales que poseíamos[9], y se basaba nuestra segunda conjetura en el testimonio de mayor excepción de don Cándido Pumar Cornes, editor[10], a título póstumo, de los volúmenes VII al X de la obra máxima de A. R.

Pumar se había referido, en efecto, de modo explícito y exclusivo en 1934, fecha de la publicación del tomo X y, hasta ahora, último de los PFD, a los cuatro manuscritos arriba mencionados como los únicos originales que faltaba por editar, desconociendo, por tanto, al parecer[11], la existencia de cualquier otro texto entonces inédito. Los relaciona, efectivamente, en forma casi idéntica a como lo hemos hecho nosotros, en una «indicación editorial» inserta en la página 430 del volumen citado[12], suministrando análoga información en cartas a sus-

---

1949, pp. 155-294 (en especial, 200-211 y 231-261), había publicado unos fragmentos con loable intención divulgadora, pero, manifiestamente, sin el menor propósito crítico o sistematizador.

[9] Es por tanto, rigurosamente inexacta la afirmación de Rey Martínez, en la pág. 6 de su edición del Ms. NS, a que luego nos referiremos, asegurando haber recibido de Gómez Ledo los «preciosos originales». La inexactitud no se subsana, sino que, en cierto modo, se reitera en la nota número 2 a la página 612 de «Compostellanum» I (1956). Se equipara, en efecto, la edición del inédito de A. R., *Maria Mater et universalis hominum Mediatrix*, que allí se comienza, a base, realmente, del manuscrito original, con la del Ms. NS, hecha sobre una copia de muy relativa fidelidad, según luego documentaremos.

[10] La edición de los volúmenes VII-X de los PFD (v. más arriba, nota número 1) se hizo en los años 1933-1934. Pumar Cornes, editor responsable, tuvo la colaboración de D. José da Viña Trasmonte, Canónigo todavía hoy de la Catedral de Santiago.

[11] Matizaremos luego esta apreciación.

[12] Esta indicación editorial dice así: «Queda original inédito para otros dos volúmenes. En este original se tratan los temas siguientes: *a)* Potencia y acto: los posibles (el autor le pone por título: *Los principios de donde recibe el ente la existencia*). *b) Naturaleza y sobrenaturaleza* (así intitulado por el Sr. Amor Ruibal, desarrollando los fundamentales puntos indicados por el enunciado). *c)* Las pruebas de la existencia de Dios en armonía con la teoría del conocer del autor».

criptores de la obra [13], y estas noticias coinciden, por otra parte, exactamente con el resumen que hace del material a publicar al dar «cuenta y razón previa al lector», en agosto de 1933, de la «edición del copioso original» inédito cuya responsabilidad entonces asume [14].

La situación que acabamos de reflejar aparece hoy, en cierto modo, alterada. Del Ms. NS se ha hecho una edición en la revista «Compostellanum» [15], y en la labor investigadora de los años siguientes hemos tenido oportunidad de ir conociendo originales ruibalianos inéditos no reseñados por Pumar [16] ni, en consecuencia, por nosotros, originales que, en el momento en que redactamos estas líneas, obran ya en nuestro poder [17]. Dejando para luego un estudio detallado de la edición de «Compostellanum» (edición cuyo texto confirma la necesidad de establecerlo críticamente, en forma análoga a la que vamos a seguir para los otros tres Mss.), no carecerá, seguramente, de interés añadir ahora, en tanto no procedemos a su edición como parte integrante de la totalidad de los PFD, unas breves palabras sobre estos otros inéditos.

Don Avelino Gómez Ledo, anterior depositario de estos otros originales [18], se refirió a ellos y los relacionó en diversas ocasio-

---

[13] El 2-4-36, dice a D. X. X. X.: «Los tomos XI y XII tratarán, respectivamente, de las materias: *a*) Potencia y acto; naturaleza y sobrenaturaleza; *b*) Pruebas de la existencia de Dios en armonía con la teoría cognoscitiva del autor».

[14] V. PFD VII, páginas XV-XX.

[15] *Naturaleza y sobrenaturaleza. Obra inédita del Dr. Angel Amor Ruibal. Nota del colector, por A. Gómez Ledo. Introducción, por R. M. Texto y notas*, «Compostellanum», I (1956), 171-302. Se hizo separata de esta edición en folleto de 134 páginas, que es el que en lo sucesivo citaremos con la referencia: Ms. NS, ed. RM.

[16] En nota a lápiz consignada en la cubierta del Ms. PE (nota que reproducimos íntegramente en el Apéndice III), Pumar alude a «lo de finito e infinito», texto que puede identificarse con el de PFD IX, 312 ss., o con el de uno de los Mss. a que en seguida vamos a referirnos y que, como vimos, fueron luego «olvidados» en la indicación editorial del tomo X (v. más arriba nota 12).

[17] Con vistas a la preparación de una nueva edición completa de los PFD, que publicará la Editorial Gredos, la familia de A. R. nos ha hecho depositarios también de estos otros Mss.

[18] De testimonios orales y escritos diversos deducimos que dispusieron sucesivamente de la totalidad de los inéditos: primero, la familia de A. R.; luego, el editor Pumar; nuevamente, la familia del autor; más adelante, «otras manos», aludidas por Gómez Ledo en la pág. 4 de la

nes [19], pudiendo resumirse sus datos en la siguiente enumeración [20] [21].

1. *El problema del ser y del devenir en la filosofía griega.*
2. *Ente finito y ente infinito.*
3. *La teoría del dogma.*
4. *Los criterios sobre el desarrollo de la Dogmática.*
5. *Símbolos y evolución. Sistematización y crecimiento de los dogmas.*
6. *La necesidad de medio.*

Trata el primero de estos inéditos de la explicación que dio la filosofía griega al problema del movimiento, siguiendo de cerca el texto de la obra clásica de Rivaud [22].

---

ed. RM del Ms. NS, y, en fin, el propio Gómez Ledo, hasta que pasaron a nuestro poder.

[19] V. A. GÓMEZ LEDO, *Angel Amor Ruibal (1869-1930). Boceto bio-bibliográfico*, Tetuán, 1931, pág. 26; íd., *La obra filosófico-teológica de Amor Ruibal*, en «Resurrexit», diciembre 1944, pp. 9-12; íd., *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, pág. 137, y Ms. NS, ed. RM, pág. 3.

[20] Hacemos este resumen a base de los datos dados por Gómez Ledo en *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez* y en el l. c. de la ed. RM del Ms. NS. En «Resurrexit», l. c. en la nota precedente, relaciona, además, Gómez Ledo otros inéditos sobre *Univocidad y analogía, Lo relativo y lo absoluto del ser y del conocer* y *La verdad matemática y la verdad lógica*, inéditos a todos los cuales parece referirse conjuntamente en *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez* y en la ed. RM del Ms. NS al hablar de *Miscelánea de reliquias*. Comprende, en realidad, esta Miscelánea, contra lo que pudiera hacer creer tan vaga designación, una serie de textos ruibalianos inéditos que por su número, extensión y contenido han de calificarse como de capital interés dentro de la totalidad de la obra filosófica de A. R.

[21] A título de curiosidad, mencionaremos la lista de inéditos, sin posible referencia objetiva, que da B. Martínez Ruiz en la nota n.º 1 de la página 5 de su trabajo *El acto del juicio según Angel Amor Ruibal*, Madrid, «Verdad y Vida», 1953. Martínez Ruiz cita: *Ideal lógico-ontológico, Los posibles, El problema de la esencia y la existencia* y *Los principios de donde recibe el ente la existencia*. Sólo este último título corresponde, en realidad, a un inédito de A. R.

[22] A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Theophraste*. Paris, Alcan, 1905.

El segundo inédito estudia el tema que se deduce del enunciado con referencia especial al infinito matemático, utilizando A. R. los trabajos de Couturat [23].

Los inéditos tercero, cuarto y quinto tratan del problema de la evolución homogénea del dogma, con particular referencia, el quinto, al Símbolo de los Apóstoles.

El inédito sexto, en fin, estudia el problema teológico de las verdades cuya aceptación se considera indispensable con «necesidad de medio» para la salvación.

Los inéditos citados en los cuatro últimos lugares tienen un carácter casi exclusivamente teológico, condición que pudiera hacernos pensar que fue el motivo de excluirlos Pumar [24] de su plan editorial. La razón, sin embargo, no parece muy sólida. El propio A. R. había incluido en los volúmenes de los PFD editados por él textos de análogo carácter, como son, por ejemplo, los capítulos dedicados a la Trinidad en el tomo V [25], y el mismo Pumar consideraba admisibles dentro del conjunto de la obra [26] las «aplicaciones teológicas» de los problemas filosóficos directamente tratados, aparte, especialmente, de que aquella explicación no valdría en absoluto para los inéditos citados en primero y segundo lugar. Como ya hicimos notar [27], podría dudarse si Pumar conoció y luego «olvidó» la existencia del segundo; pero no menciona, desde luego, el primero.

Sin perjuicio de catalogar y describir minuciosamente en otra ocasión la totalidad de este restante material inédito de los PFD de A. R. y de incluirlo oportunamente en la nueva edición que preparamos de esta obra, limitamos la actual publicación a los cuatro manuscritos relacionados al comienzo.

---

[23] L. COUTURAT, *L'Algebre de la Logique*, Paris, Gautier, s. a.; *De l'Infini matematique*, Paris, Alcan, 1896, y *Les principes des matematiques*, Paris, Alcan, 1906.

[24] Así procedió, sin duda, con el inédito *Maria Mater et universalis hominum Mediatrix*, a que arriba nos referimos (v. nota número 9).

[25] PFD V, 317-436.

[26] V. PFD VII, página XIX.

Nótese que las «aplicaciones teológicas» de esta clase son prácticamente innumerables y hubieran permitido a A. R. un desarrollo de los PFD mucho más considerable; desarrollo que, por otra parte, parece que iniciaba en estos inéditos y en otros semejantes que anuncia en ellos para el futuro.

[27] V. más arriba nota número 16.

III

DESCRIPCION EXTERNA DE LOS CUATRO Mss.

Los cuatro manuscritos están incluidos en sendas cubiertas rotuladas por el propio A. R.

Sus textos son en su totalidad autógrafos [28] y están escritos con letra clara y regular [29] en hojas de papel folio u holandesa dobladas formando pliegos y, a veces, cuadernillos [30], advirtiéndose en la redacción numerosas tachaduras y correcciones [31] que evidencian el cuidado puesto por el autor en el pulimiento de sus trabajos.

En las cubiertas de los manuscritos y en algunas de sus páginas figuran determinadas indicaciones editoriales de Pumar

---

[28] No planteamos siquiera la cuestión de su autenticidad, absolutamente manifiesta al simple cotejo grafológico de estos originales con la firma y notas de A. R. en cartas y libros de su biblioteca particular, que hemos tenido a la vista, y por el testimonio unánime de cuantos han utilizado los inéditos, especialmente, los editores Pumar y Da Viña en sus breves apostillas a los textos.

[29] Al objeto de documentar esta y otras afirmaciones de esta Introducción, presentamos en el Apéndice IV diversas fotocopias de distintas páginas de los manuscritos.

[30] Por excepción, las cuatro largas notas del Ms. EDE, a que luego nos referiremos, están escritas en hojas sueltas, tamaño cuartilla.

[31] Pumar dice, en PFD VII, pág. XVI, que A. R. cubría «sin tachaduras (cosa rara en sus originales —añade—) centenares de cuartillas». No puede ya comprobarse la exactitud de esta afirmación con relación a los inéditos que Pumar publicó en los tomos VII-X de los PFD y que no existen ya, pero puede, desde luego, contradecirse si se refiere a los Mss. que examinamos.

y Da Viña [32], siendo igualmente del primero [33] la numeración de las páginas [34]. Estas circunstancias nos hacen pensar que el estado en que recibimos los originales es el mismo en que los dejó Pumar [35] e incluso, con toda probabilidad, como más adelante razonaremos, el mismo en que, a su vez, el propio Pumar los encontró [36].

El Ms. PE consta de ciento noventa y una páginas [37] de 26 × 17 cms., cuyo texto, a juzgar por la caligrafía e ilación general del discurso, es producto indudable de una redacción única, bastante elaborada y casi definitiva [38].

---

[32] El texto íntegro de la totalidad de estas indicaciones lo reproducimos al final en el Apéndice III.

[33] Pumar advierte en PFD VII, pág. XVI, que los inéditos están sin numerar, deficiencia que, por lo que respecta a los manuscritos que examinamos, él mismo remedió, como se deduce de la caligrafía y de la nota explícita que consigna en la cubierta del Ms. ED. (V. Apéndice III, número 7). Es excepcionalmente del propio A. R. la numeración correlativa e independiente de cada una de las notas del Ms. EDE a que nos referimos más arriba, en nuestra nota número 30.

[34] En la carta citada más arriba, nota número 13, Pumar dice: «Pudiera demorarse bastante la publicación de estos dos tomos [los volúmenes XI y XII, que no llegó a editar], no por dificultades del original, que está perfectamente ordenado...». Con las salvedades que luego subrayaremos, la afirmación ha de considerarse exacta. Carecen, por tanto, en cambio, de toda objetividad las de Gómez Ledo sobre el supuesto «caos» de los inéditos, caos atribuido, unas veces, al propio A. R. (v. *Amor Ruibal o la sabiduría...*, pág. 134) y otras a Pumar (Ms. NS, ed. RM, pág. 4). Son, ciertamente, de índole muy diversa, como en seguida vamos a tener múltiples ocasiones de ver, las no pequeñas dificultades que plantea la edición de estos Mss.

[35] La paginación de Pumar está, en efecto, intacta, salvo en lo que se refiere a las notas del Ms. EDE, repetidamente aludidas, que Pumar había intercalado (a nuestro juicio con acierto, aunque no en su lugar exacto) en el texto y que alguien desglosó para colocarlas al final del inédito.

[36] Nos referimos exclusivamente a la ordenación externa de los manuscritos. Salvo las rarísimas indicaciones editoriales que poco ha mencionábamos (v. nota número 32), faltan en absoluto las divisiones en capítulos y artículos, los sumarios iniciales y los enunciados sintéticos que el propio Pumar echaba de menos en los originales (v. PFD VII, pp. XVI-XVIII) y que añadió en los tomos VII-X.

[37] Difieren ligeramente estos datos de los que dimos en nuestro artículo *D. Angel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica*, publicado en «Crisis» I (1954), pág. 29, ocasión en la que nos limitamos en este punto a reproducir los datos que encontramos en los inéditos.

[38] Referimos la salvedad al carácter incompleto de muchas de las citas y a algunas alusiones a temas que el autor se proponía aún desarrollar

Análogas características pueden señalarse en el texto del Ms. NS, que consta de doscientas sesenta y una páginas de 26 × 18 cms. [39].

Muy distintas son las características externas de los Mss. ED y EDE, de 26 × 19 y 26 × 18 cms., respectivamente.

Estos dos originales están incompletos en casi todas sus partes e integrados por varios fragmentos sin más ilación entre sí que la identidad de doctrina y tema que en los mismos se exponen.

Las doscientas sesenta y nueve páginas del Ms. ED corresponden a tres fragmentos de composición independiente y redactados en distinta época [40], el primero de los cuales ocupa dieciséis páginas; el segundo, las doscientas dos siguientes, y el tercero, las cincuenta y una finales. Dentro del manuscrito figura un encarte de ocho páginas totalmente independiente de los tres fragmentos principales.

El Ms. EDE consta de doscientas páginas en total. Su texto principal ocupa ciento treinta y seis páginas, a las que siguen cuarenta y dos de notas y a las que preceden veintidós de redacción independiente.

[39] Las tachaduras y correcciones del original no permiten aplicar a este Ms., como lo hace Rey Martínez, en la pág. 14 de su edición, la afirmación de Pumar que recogíamos más arriba, en la nota número 31.

[40] V. las fotocopias del Apéndice IV.

IV

CONTENIDO DE LOS CUATRO Mss.

Estudia A. R. en el Ms. PE, según su explícita declaración al comienzo de su exposición [41], el «problema ontológico fundamental de la investigación de los principios del ser como tal», o sea, la cuestión que la Escolástica denomina del acto y la potencia en su más amplia significación.

El manuscrito se divide en dos grandes partes [42], tratándose en la primera [43] del «acto y la potencia de los seres», es decir, del acto y la potencia como principios intrínsecos y reales del ser, y en la segunda [44], de los «seres en acto y en potencia», «que es lo que se estudia en la teoría de los posibles».

La primera parte se subdivide, a su vez, en otras dos: una [45], en la que el autor estudia la doctrina general del acto y la potencia, y otra [46], en la que se hace un examen especial de la potencia llamada obediencial.

El estudio de la doctrina general del acto y la potencia comienza por una brevísima exposición [47] del desarrollo histórico del tema.

---

[41] V. Ms. PE 1. En esta forma citaremos en lo sucesivo los manuscritos y sus páginas. Esta paginación es nuestra y la hacemos figurar en el margen izquierdo de nuestra transcripción de los textos.

[42] V. Ms. PE 107.

[43] Ms. PE 1-107.

[44] Ms. PE 107-191.

[45] Ms. PE 1-78.

[46] Ms. PE 79-106.

[47] Ms. PE 1-6.

Se analiza a continuación [48] el concepto de acto, con especial referencia a las exigencias sistemáticas de la teoría de las pruebas de la existencia de Dios y de la creación [49], examinándose seguidamente [50] los principios que regulan la subordinación recíproca entre lo actual y lo potencial. El autor estudia este punto bajo tres aspectos: 1.º) en el orden del conocimiento [51]; 2.º) en el orden de la realidad universal [52], y 3.º) en el orden de cada realidad concreta [53]. El acto precede siempre a la potencia en el primero y segundo casos; en el tercero, y tratándose del ente infinito, precede el acto a la potencia, sucediendo lo opuesto en los entes segundos. Expone, en fin, A. R. [54] el concepto de potencia pasiva, tanto respecto a la causalidad finita [55] —potencia pasiva sujetiva y real—, como respecto a la causalidad infinita [56] —potencia pasiva puramente objetiva o posibilidad pura—. Distingue nuestro autor la potencia pasiva «en absoluto» y la potencia pasiva con relación a un orden determinado de naturaleza, aplicando la doctrina a la explicación racional de los milagros y de nuestra elevación sobrenatural.

Desarrolla, por último, A. R. extensamente [57] las ideas fundamentales de su teoría del acto y la potencia en los siete puntos siguientes:

1.º El acto y la potencia son nociones que no admiten definición [58].

2.º La potencia activa es sustancial, radicando en ello la diferencia entre la potencia y el hábito de obrar. Se hace aplicación de este principio a los problemas de naturaleza y gracia y de voluntad humana y cooperación divina [59].

3.º La operación y el acto revelan la condición de la potencia o naturaleza [60].

---

[48] Ms. PE 6-12.
[49] Ms. PE 9-10.
[50] Ms. PE 12-19.
[51] Ms. PE 12-14.
[52] Ms. PE 14-16.
[53] Ms. PE 16-19.
[54] Ms. PE 20-26.
[55] Ms. PE 20-25.
[56] Ms. PE 25-26.
[57] Ms. PE 27-78.
[58] Ms. PE 27-28.
[59] Ms. PE 28-35.
[60] Ms. PE 36-37.

4.º A toda potencia activa corresponde un término de su actividad [61].

5.º A toda potencia activa finita corresponde una potencia pasiva y viceversa. Y a toda potencia, tanto activa como pasiva, corresponde su acto [62].

6.º El acto y la potencia en orden a la duración, con especial referencia al problema de la posibilidad de la creación del mundo «ab aeterno» [63]. Y

7.º Carácter de la distinción entre acto y potencia y crítica del principio: «Omne quod movetur ab alio movetur», que no se identifica con el de causalidad, ni es universalmente válido, ni puede, por tanto, utilizarse para probar la existencia de Dios [64].

A. R. hace luego [65] objeto de un estudio especial a la potencia pasiva llamada obediencial o «potencia de lo preternatural». Expone primero en qué consiste el problema [66], analizando luego [67] los conceptos que en él intervienen. La base de lo preternatural o sobrenatural, dice el autor [68], «no es ni puede ser otra que la aptitud de la cosa a un círculo supremo que cierra toda la gradación dentro de lo finito» [69], sin más límites que el principio de contradicción.

Sistematizando el concepto de potencia obediencial [70], subraya A. R. que ésta es incompatible con la teoría de las esencias como «tipos inmutables» [71]. En la ulterior determinación de la naturaleza de la potencia obediencial [72], la estudia A. R. en relación con la voluntad finita y con la voluntad infinita, terminando [73] con el examen de las diversas doctrinas escolásticas sobre la materia. La potencia obediencial no es la simple posi-

---

[61] Ms. PE 37-39.
[62] Ms. PE 39-48.
[63] Ms. PE 49-64.
[64] Ms. PE 65-78.
[65] Ms. PE 79-106.
[66] Ms. PE 79.
[67] Ms. PE 80-83.
[68] Ms. PE 83-87.
[69] Ms. PE 84.
[70] Ms. PE 87-106.
[71] Ms. PE 87-91.
[72] Ms. PE 91-97.
[73] Ms. PE 97-106.

bilidad de efectos sobrenaturales [74], ni una cualidad extrínseca [75], ni siquiera la potencia común con diversos respectos [76], si no se subraya en esta última opinión la exclusión del «carácter inmutable de las formas concretas» [77].

La segunda parte del manuscrito [78] está dedicada, como notamos ya, al estudio de la teoría de los posibles.

Nos dice A. R., en primer lugar [79], cuál es el tema a tratar, exponiendo luego con detenimiento [80] los conceptos que va a hacer objeto de discusión: posibilidad y existencia; posibilidad metafísica, física y moral, y posibilidad intrínseca y extrínseca.

Aborda luego nuestro autor la exposición [81] y crítica [82] de las teorías, especialmente escolásticas, sobre la materia, teorías según las cuales los posibles se fundan bien en la esencia de Dios [83], bien en la potencia o en la voluntad divina [84], bien en el ser objetivo que como esencias les corresponde [85].

Desarrolla, en fin [86], A. R. su propia doctrina sobre el tema.

En el conjunto de esta segunda parte del manuscrito es particularmente subrayable el análisis ruibalista de la llamada «posibilidad intrínseca», análisis que efectúa al delimitar los conceptos [87], al rechazar las opiniones más comunes entre los escolásticos sobre el fundamento de los posibles [88] y, por último, al exponer [89], en contraste expreso con éstas, su teoría personal.

La posibilidad intrínseca, resto de la idealidad platónica que invadió la Escolástica, constituye la base de su sistema ontológico de posibilidad pura, pero no pasa, en realidad, según A. R.,

[74] Ms. PE 97-99.
[75] Ms. PE 100-102.
[76] Ms. PE 103-106.
[77] Ms. PE 105.
[78] Ms. PE 107-191.
[79] Ms. PE 107.
[80] Ms. PE 107-129.
[81] Ms. PE 129-137.
[82] Ms. PE 137-156.
[83] Ms. PE 129-130 y 137-150.
[84] Ms. PE 130-134, 137-143 y 150-156.
[85] Ms. PE 135-137 y 137-150.
[86] Ms. PE 157-191.
[87] Ms. PE 124-129.
[88] Ms. PE 137-150.
[89] Ms. PE 157-182 y 185-191.

de ser una pura ficción mental, simple fruto reflejo de nuestra capacidad cognoscitiva.

La posibilidad intrínseca, como idea, no es más que la idea de la posibilidad, y supone, por tanto, un objeto posible que descomponemos en sus notas, pero no constituye lo posible; como cosa, tampoco puede constituirlo, insistiendo A. R.[90] en los absurdos que implicaría su supuesta entidad. La posibilidad intrínseca, por tanto, es puramente psicológica y no existe como contrapuesta a la posibilidad extrínseca. El posible ontológico, o sea, lo posible en el sentido de «algo realizable», no es más que la potencia de un ente para obrar.

Todos los temas a que acabamos de referirnos están perfectamente desarrollados de conformidad con los planes que el propio autor se trazó en diversas partes del manuscrito[91]. Falta, sin embargo, la exposición detallada de algunos puntos secundarios[92], exposición que, sin duda, A. R. había dejado para el momento de darlo a la imprenta. Así, están sólo indicados, en nota a la página 21, la exposición de las distintas clases de potencia pasiva; en nota a la página 24, el problema de la posibilidad de que la criatura sea instrumento de la creación; en nota a la página 100, los varios matices a distinguir en la doctrina de los escolásticos sostenedores de la potencia obediencial como cualidad extrínseca a la causa natural; en notas a las páginas 120 y 121, los temas de la posibilidad moral respecto de Dios y del ente y lo posible y la nada; en nota a la página 126, las relaciones entre la doctrina de la posibilidad intrínseca y la de las ideas platónicas; en notas a las páginas 133 y 134, otros testimonios de Descartes sobre su teoría de los posibles y las doctrinas análogas de Secrétan y Schell; en nota a la página 136, una más amplia exposición de la doctrina de Capréolo sobre el ser esencial de los posibles; en nota a la página 150, el conocimiento de los fenómenos y de los noúmenos; en la página 170, las diversas opiniones acerca de la esencia divina, y, en fin, en la página 183, la constitución de las ideas divinas en relación con los posibles. Todos estos temas

[90] Ms. PE 148-150.

[91] V. por ej., pp. 1 y 79.

[92] Sobre deficiencias puramente formales y estilísticas del manuscrito hablamos luego al exponer los criterios que hemos seguido en la presentación de los textos.

habrían de ser, unas veces, quizá desarrollados por A. R. a la vista de las exposiciones de los autores que menciona, limitándose otras, seguramente, a dar la referencia de otros lugares de su propia obra en los que encuentran, efectivamente, correspondencia.

* * *

En el Ms. NS trata A. R. el problema, también ontológico [93], de la constitución y relaciones recíprocas entre los órdenes natural y sobrenatural.

Estudia, en primer término [94], nuestro autor los conceptos de «naturaleza» y «natural», con particular referencia a la doctrina de Aristóteles y a su interpretación por la Escolástica, insistiendo en las divergencias, más profundas que aparentes, entre ambas teorías y en la base sistemática de la concepción escolástica, diversa, por necesidad, de la que sirvió al Estagirita y resultado del sincretismo platónico-aristotélico de la filosofía medieval.

Expone A. R. a continuación [95] los conceptos de «sobrenaturaleza» y «sobrenatural», tal como los entendieron primero la patrística [96] y luego la Escuela [97], sentando, en fin, los que considera [98] requisitos indispensables para una adecuada sistematización en la materia.

La distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza se consideró, subraya A. R., desde los albores del pensamiento cristiano, absolutamente indispensable, pero no fueron los Padres, sino los escolásticos medievales y modernos —tomistas y suarecianos, por una parte, y escotistas y agustinianos, por otra— quienes intentaron sistematizar [99] los respectivos conceptos.

Deliberadamente hablamos de «intento» y no de logro, porque, en opinión de A. R., las ideas medievales sobre el concepto de naturaleza no permitieron a los escolásticos alcanzar una

---

[93] Rectificamos con esta apreciación la que hacíamos en «Crisis», artículo arriba citado, pág. 28. (V. lo que decimos ibid. pág. 18, nota 2).
[94] Ms. NS 6-37.
[95] Ms. NS 38-114.
[96] Ms. NS 40-42.
[97] Ms. NS 43-92.
[98] Ms. NS 93-114.
[99] Ms. NS 43-81.

doctrina coherente en la materia, traduciéndose esta incapacidad en la diversidad de opiniones sobre el principio y fundamento de lo sobrenatural [100].

Al final de esta parte de su estudio, y al tratar de los requisitos para una adecuada sistematización [101], hace A. R. una primera exposición de la teoría que luego desarrollará con amplitud. Cualquier coherente sistematización exige la exclusión del concepto clásico de naturaleza para adaptarlo a lo que implica el concepto de potencia obediencial, ya que es esta última la que hace posible, como es notorio, la inserción de lo sobrenatural en la naturaleza.

El tema de la potencia obediencial es de tal importancia que nuestro autor, antes de proseguir la exposición de su doctrina personal, considera oportuno analizarlo extensamente [102].

Examina primero [103] el problema en la Patrística, poniendo de relieve [104] que no fue necesaria a los Padres la teoría de los tipos esenciales inmutables. Fue la sistematización intentada sin éxito por la Escolástica la que dio lugar a divergencias doctrinales que todavía, invariados los supuestos, aguardan solución. A. R. documenta esta apreciación [105] a través de las controversias sobre cinco grandes problemas: 1) ¿Se distingue la potencia obediencial de la naturaleza a que se refiere? [106]; 2) La potencia obediencial ¿es sobrenatural o natural? [107]; 3) Lo sobrenatural ¿es objeto de creación? [108]; 4) ¿Existe aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural? [109]; 5) ¿Es posible la sustancia sobrenatural creada? [110].

A. R. dedica la última parte del manuscrito [111] a desarrollar con amplitud su solución personal al problema planteado. Expone A. R. cómo ha de entenderse, a su parecer, la constitución

[100] Ms. NS 82-92.
[101] Ms. NS 93-114.
[102] Ms. NS 115-203.
[103] Ms. NS 119-129.
[104] Ms. NS 129.
[105] Ms. NS 130-203.
[106] Ms. NS 132-133.
[107] Ms. NS 134-138.
[108] Ms. NS 138-142.
[109] Ms. NS 143-180.
[110] Ms. NS 181-203.
[111] Ms. NS 204-261.

de los órdenes natural y sobrenatural sobre la base de la conformación relativa de los seres de la naturaleza [112], explicando luego [113] cómo ha de interpretarse, en la naturaleza elevada, el dinamismo sobrenatural, haciendo a este propósito [114] una crítica de las doctrinas bañeciana y molinista.

Si la naturaleza, dice nuestro autor [115], no es ni puede ser más que un sistema de elementos primarios en intrínseca relasión, y si, fuera del principio de contradicción, estas relaciones son susceptibles de combinaciones infinitas, la naturaleza existente no es más que una de esas posibles combinaciones que se denomina orden natural. Otro sistema de relaciones internas y externas de los seres, añade [116], determinaría un nuevo orden o una nueva naturaleza, superior o inferior a la en que vivimos y de la que somos parte. Lo sobrenatural en la naturaleza existente viene a ser una de estas relaciones, la trascendente a la intuición de Dios, por Él libremente determinada.

Las gradaciones del dinamismo divino en el orden sobrenatural de la humana naturaleza son, según A. R. [117], en su primer grado, la transformación entitativa y su relación potencial a la intuición de lo infinito, transformación que implica la mutabilidad del tipo de la naturaleza bajo la acción de la potencia y voluntad de Dios. Su segundo grado es la virtud operativa radical o en acto primero, que se sigue de la nueva conformación entitativa, como en el orden natural se sigue de la creación, y a la cual sobreviene el divino concurso para el acto perfecto, o sea, para la producción del efecto de la causa segunda. Su tercer grado está constituido por la virtud operativa actual, la cual supone el acto primero sobrenatural en las facultades humanas, por lo mismo que están constituidas como facultades en el orden sobrenatural. El cuarto grado, en fin, es la suprema expresión dinámica en la plenitud de la vida sobrenatural y se manifiesta en los hábitos sobrenaturales en general y, en especial, en el estado de gracia habitual con la caridad.

---

[112] Ms. NS 204-216 y 242-249.
[113] Ms. NS 217-242 y 249-261.
[114] Ms. NS 230-242 y 256-261.
[115] Ms. NS 203-204.
[116] Ms. NS 206 y 211.
[117] Ms. NS 217-218.

Los conceptos de concurso previo y concurso simultáneo, subraya nuestro autor [118], no pueden subsistir, pues se fundan en la falsa noción del influjo divino que encierra el concurso, desapareciendo necesariamente con la supresión de éste. Justamente, esas formas de concurso son la expresión de su carácter extrínseco y colateral, que es todo lo opuesto a lo que significa la virtud divina en las criaturas. La teoría de la acción divina no es la teoría de los concursos, ni puede, por tanto, hacerse depender, de ese linaje de cooperación, la teoría de la presciencia. Ésta se funda en la intuición del acto libre que es producido y en cuanto determinable en el sistema general de relaciones de los seres, aunque con el carácter de libertad que le corresponde.

También este manuscrito puede considerarse, como el Ms. PE, terminado en lo esencial, sin que ello quiera decir que carezca igualmente de lagunas. Subrayemos, por su importancia, las de las páginas 98 y 218: el desarrollo de la tercera de las implicaciones de lo sobrenatural desde el punto de vista positivo —posesión final del ente infinito y consumación de las participaciones supremas entre lo finito y lo infinito, que comienzan en los actos de viador y terminan en la visión beatífica— y el del cuarto grado del dinamismo divino en el orden sobrenatural —hábitos sobrenaturales y estado de gracia habitual con la caridad [119].

* * *

Las primeras dieciséis páginas del Ms. ED [120] contienen una primera redacción esquemática del tema del conocimiento natural de Dios a la luz de la doctrina del Magisterio eclesiástico, tema que el autor expone mucho más extensamente en las dos-

[118] Ms. NS 260-261.

[119] No nos parece, por tanto, que pueda considerarse el manuscrito «definitivamente hecho», como afirma R. M. en la pág. 6 de su edición. Ha de tenerse presente, además, lo que decimos más arriba en la nota número 92.

[120] V. Ms. ED-E 1-6 y notas a las páginas 7, 23, 35 y 36. Con esta referencia— ED-E—, nos referiremos en lo sucesivo a las páginas de los Mss. ED y EDE, tal como quedaron ordenadas después de la refundición que hicimos y que explicaremos oportunamente.

cientas dos páginas siguientes [121], con manifiesto paralelismo entre las dos exposiciones.

Cinco son, nota A. R. [122], los postulados que el Concilio Vaticano y Pío X [123] exigen vengan reconocidos en los preámbulos de toda construcción dogmática y como condición de la demostrabilidad natural de la existencia de Dios: 1) Posibilidad de la demostración; 2) Medio sujetivo de realizar tal posibilidad; 3) Medio objetivo; 4) Carácter de este conocimiento, y 5) Objeto del mismo [124].

Al hilo de estas exposiciones, A. R. estudia [125] las bases ontológicas y psicológicas de las pruebas de la existencia de Dios: primeros principios, realidad del devenir y causalidad, examinando también [126] el alcance de nuestro conocimiento racional de Dios, según que sea espontáneo —oscuro y confuso [127]— o reflejo [128], analizando, a propósito de este último, las doctrinas escolásticas sobre la esencia de Dios, al propio tiempo que expone su propia teoría al respecto. Vincula, en efecto, A. R. directamente a las pruebas de la existencia de Dios nuestro conocimiento racional de su naturaleza.

Las últimas cincuenta páginas del Ms. ED [129] contienen una metódica exposición del argumento físico-teleológico o por la finalidad [130] para demostrar la existencia de Dios, argumento que desarrolla en contraste con las principales objeciones de que se le hace objeto.

Las ocho páginas independientes que encontramos dentro del legajo de este inédito contienen, en fin, una clasificación —una más— de las pruebas [131].

Las doscientas páginas del Ms. EDE se distribuyen así. Corresponden las veintidós primeras a unos extractos y notas bi-

---

[121] Ms. ED-E 7-208.
[122] Ms. ED-E 4-6.
[123] La precisión es nuestra, como oportunamente veremos.
[124] Se expone cada uno de estos puntos en Ms. ED-E 7-23, 23-35, 35-36, 36-96 y 96-208, respectivamente.
[125] Ms. ED-E 41-96.
[126] Ms. ED-E 96-208.
[127] Ms. ED-E 104-135.
[128] Ms. ED-E 136-208.
[129] Ms. ED-E 345-395.
[130] Matizaremos más adelante esta titulación.
[131] V. Ms. ED-E 40, nota.

bliográficas de lecturas diversas y sin inmediata relación con el texto principal del inédito. Visto el carácter incompleto del comienzo del fragmento siguiente, se nos ocurre pensar si no se trata de una sustitución de páginas, habiéndose incluido en el legajo que recibimos éstas de extractos en lugar de las primeras del fragmento principal [132].

La parte principal del Ms. EDE la forman las ciento treinta y seis páginas siguientes [133], y en ellas desarrolla A. R. el más característico de sus dos argumentos para demostrar la existencia de Dios, o sea, el basado en la contingencia [134]. Expone, en primer lugar [135], A. R. los preliminares sistemáticos de la prueba, desarrollando a continuación [136] la prueba misma en explícito contraste con la interpretación monista de la realidad [137] y apoyándose en su propia doctrina de la relatividad ontológica universal [138]

Las cuarenta y dos páginas finales del inédito [139] contienen cuatro largas notas, de dieciséis, diez, seis y diez páginas, respectivamente, de redacción posterior y de carácter manifiestamente complementario de los textos del fragmento principal anterior a que se refieren. Las notas tratan de las doctrinas del idealismo trascendental, del postkantismo, del neokantismo y del pragmatismo de Bergson [140].

Del análisis que acabamos de hacer del contenido de los Mss. ED y EDE resulta plenamente confirmada la composición fragmentaria que suponíamos en ellos a través del simple examen externo de los originales, composición que nos ha movido a refundirlos en la forma y con los criterios que luego expondremos.

No es ésta, sin embargo, la única deficiencia de estos dos inéditos. Ambos están mucho menos elaborados que los dos

[132] Para no dejar sin publicar absolutamente nada de lo que llegó a nuestras manos, reproducimos estas 22 páginas al final, en el Apéndice II.
[133] Ms. ED-E 209-344.
[134] Matizaremos a su tiempo esta titulación.
[135] Ms. ED-E 209-224.
[136] Ms. ED-E 225-344.
[137] Ms. ED-E 259-324.
[138] Ms. ED-E 325-344.
[139] V. más arriba nota número 35.
[140] V. Ms. ED-E, notas a las páginas 279, 280, 298 y 311, respectivamente.

precedentes y son en ellos claramente perceptibles múltiples lagunas [141].

La segunda redacción del tema del conocimiento natural de Dios, fragmento, como vimos, del Ms. ED, es una manifiesta reelaboración de la primera exposición del tema, objeto de otro fragmento precedente. Creemos que A. R. conservó la primera de estas dos exposiciones (innecesaria, al parecer, dado el desarrollo del tema en la segunda) por dos motivos: uno, evidente, por completar la exposición segunda, a la que faltaba, en efecto, el comienzo, el cual podía sustituirse, como nosotros lo hemos hecho, con el de la primera; y otro, porque le sirviese, quizá, de guión en el desarrollo de la redacción segunda.

En la primera redacción falta, además, la exposición del quinto postulado de la doctrina del Magisterio eclesiástico. Las páginas correspondientes fueron trasladadas por su propio autor, según se deduce de su examen externo, al lugar paralelo de la redacción segunda [142].

A. R. deja igualmente sin desarrollar, dentro de este Ms. ED, su doctrina acerca de cómo se corresponden las pruebas de la existencia de Dios, y el concepto del Ser divino a que aquéllas deben responder [143], y está incompleto igualmente el comienzo del último fragmento [144], o sea, la exposición del argumento de la finalidad.

La redacción de estos dos manuscritos, en especial, la del Ms. EDE, es mucho más imperfecta que la de los Mss. PE y NS, obligándonos a introducir, por excepción y dentro de los límites que luego señalaremos, modificaciones en el texto de doce páginas del Ms. EDE [145].

Atribuimos sin vacilar [146] todas estas lagunas y deficiencias al propio A. R. y, por ello, no echamos de menos ningún frag-

---

[141] Hablamos de «lagunas», no, en absoluto, de «substracciones», como en seguida puntualizaremos.

[142] V. Ms. ED-E 99-102.

[143] Ms. ED-E 208.

[144] Ms. ED-E 345.

[145] V. Ms. ED-E 248-259. Para dejar constancia del texto de estas páginas, tal como se lee en el original, lo reproducimos literalmente en el Apéndice I.

[146] Salvo, quizá, la del comienzo del segundo fragmento del Ms. EDE (Ms. ED-E, 209). V. lo que decimos más arriba, pág. 28 de esta Introducción.

mento esencial ni compartimos la conjetura de Gómez Ledo [147] de posibles sustracciones. Basa, quizá, Gómez Ledo esta para nosotros infundada deducción en una nota de Pumar [148] consignada en la cubierta del Ms. ED y en la que advierte el editor póstumo que hay una laguna entre las páginas 16 y 17. Ya hemos explicado, sin embargo, la razón de este hiato, que no es, por otra parte, el único en estos textos sobre la existencia de Dios, muy insuficientemente elaborados.

[147] V. pág. 4 de Ms. NS, ed. RM.
[148] V. su texto en el Apéndice IV.

V

LOS CUATRO MANUSCRITOS EN EL CONJUNTO DE LOS PFD

Los cuatro manuscritos que examinamos forman parte, sin duda alguna, del plan total de los PFD. El Ms. PE lo presenta A. R.[149] como «problema ontológico fundamental, íntimamente enlazado con no pocas conclusiones de carácter teológico», planteamiento que reproduce, casi a la letra, el propio título de la obra máxima de nuestro autor; el Ms. NS está explícitamente anunciado en el primer tomo de los PFD[150], y, en fin, la exposición de su doctrina personal sobre el conocimiento racional de la existencia y del ser de Dios se inicia exactamente[151] con una expresa referencia al contenido total de «volúmenes precedentes» de su libro fundamental. Son, además, como vamos a ver, numerosas las referencias detalladas en temas concretos, tanto de los PFD a estos originales entonces aún inéditos, como de éstos a los volúmenes ya publicados.

Aun a falta de indicaciones tan explícitas, la interdependencia que señalamos se haría patente en la coherencia temática y en la unidad sistemática de unos y otros textos, evidenciando, sin lugar a dudas, los textos de los cuatro manuscritos su carácter de miembros orgánicos de un conjunto perfectamente armónico y previamente planificado.

---

[149] Ms. PE 1.
[150] PFD I, 102-104, nota.
[151] Ms. ED-E 1.

Subrayada esta fundamental perspectiva, carece, en cambio, a nuestro juicio, de mayor interés determinar la cronología, incluso aproximada, de cada manuscrito, aunque ello pudiera perfectamente deducirse de los datos que luego subrayaremos [152]. La totalidad, en efecto, de los PFD, es decir, lo editado en vida del autor y a título póstumo y lo todavía inédito, fue compuesta en poco más de quince años [153], sin que se adviertan evoluciones apreciables, sobre todo en los temas fundamentales, en el pensamiento de su autor.

Mucho más oportuno nos parece comparar los textos de estos inéditos con los restantes de los PFD para intentar deducir el lugar que ha de asignárseles en el conjunto de la obra.

Pumar los consideró término y remate del libro, y, con este carácter, los anunció, como vimos [154], al final del tomo X y último de los editados por él. En otro lugar [155] discutimos ya la improcedencia de parte de esta sistematización, fundándonos en la ordenación de temas fijada por A. R. en su programa de primer curso de Teología del Seminario de Santiago [156], programa que, en su parte de Propedéutica teológica, considerábamos y seguimos considerando como primer esbozo o plan de lo que luego habían de ser los PFD.

De conformidad con esta ordenación, nos parece acertada la colocación de los Mss. ED y EDE al final de la obra. Pero habría de colocarse aun después de estos textos el del Ms. NS, que desarrolla un problema que, claro es, supone resuelto el debatido en los dos manuscritos precedentes [157].

---

[152] Un primer ensayo de esta índole puede verse en nuestro artículo de «Crisis», ya citado, pág. 30.

[153] Recordemos que el volumen I de los PFD vio la luz en 1914, falleciendo A. R. en 1930. Una consideración semejante podemos hacer si retrotraemos la observación al comienzo de la actividad literaria de nuestro autor, a finales del siglo XIX.

[154] V. más arriba nota número 12.

[155] V. «Crisis», art. cit., pp. 27-28.

[156] A. AMOR RUIBAL, *Programma praelectionum theologicarum pro his qui primo hujus Sacrae Facultatis anno operam navant concinnatum*. Santiago, 1898.

[157] Un lugar análogo habría de asignarse a los Mss. citados más arriba, en la pág. 13 de esta Introducción, con los números 3 al 6. Por razones puramente formales de coordinación de textos, transcribimos este Ms. NS a continuación del Ms. PE, y ambos antes de ED y EDE.

Los reparos principales, sin embargo, han de hacerse a la colocación del Ms. PE. El tema del acto y la potencia es objeto de la lección 40 del programa, la cual sigue a las que se refieren a la teoría del ente (lecciones 37-39) y figura antes de la exposición del tema de la causalidad (lecciones 41-42). Esta ordenación obligaría a colocar el Ms. PE en el tomo IX de los PFD, a continuación de su página 382.

Resulta manifiesto lo injustificado del lugar asignado por Pumar al Ms. PE. No puede tratarse el tema «ontológico fundamental» del acto y la potencia después, incluso, de los temas de la Cosmología, contenido del tomo X. Movieron quizá a Pumar a esta deficiente colocación, que, en el fondo, parece reconocer en una nota que transcribimos en el Apéndice III, razones puramente editoriales [158]. Ello nos demuestra que pensó incluirlo, aproximadamente, en el lugar debido, pero lo dejó para el tomo XI, al objeto de publicarlo juntamente con el Ms. NS, con el que, efectivamente, guarda, como veremos, esencial relación y que, a su vez, seguramente estimaba debía colocarse después de la exposición sobre la sustancia y el accidente.

Queda establecido, como resultado de las consideraciones que anteceden, el lugar que, a nuestro juicio, debe atribuirse a los cuatro manuscritos en el conjunto de los PFD. Pero esta sistematización puede documentarse más aún con la relación de los lugares de los PFD, si no citados, al menos aludidos por A. R. en los manuscritos.

La primera referencia del Ms. PE al resto de los PFD está en la página 8, en la que A. R. recuerda que, «según lo dicho», la noción de ente no es susceptible de definición. En nota a esta página del manuscrito hemos completado la referencia con diversos lugares de los tomos VIII y IX.

Alusiones análogas se advierten en las páginas 17, 18, 107, 126 y 150, hablando, respectivamente, del ontologismo, del conocimiento de los singulares y de los universales, de los posibles, de las ideas ejemplares en Platón y de nuestro conocimiento de las esencias.

[158] Nos referimos a la nota de Pumar a la pág. 184 del Ms. PE.

La relación especial del Ms. PE con los otros tres que estudiamos es también manifiesta. En Ms. PE 9, alude A. R. a su futura teoría de las pruebas de la existencia de Dios, y es patente un claro paralelismo doctrinal entre el Ms. PE 79-106 con todo el Ms. NS y, en especial, con sus páginas 115-203, lugares todos ellos en los que se estudia el tema de la potencia obediencial.

Señalemos, en fin, como complemento de esta relación recíproca entre el Ms. PE y los PFD, los lugares paralelos que hemos establecido en nuestras notas números 3, 4, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 19-21, 24-25, 27, 29-32, 35, 42-43, 49-50, 53-54, 57, 69-71, 73-74, 77-78, 88, 91, 93, 96-97, 100 y 101 al propio Ms. PE.

Ya recogimos más arriba la explícita referencia que hace A. R., en PFD I, 102-104, nota, a esta exposición de la teoría de lo natural y de lo sobrenatural en sí considerados y en sus relaciones ontológicas recíprocas que es objeto de estudio en el Ms. NS. A. R. se refiere, en efecto, a este tema en la iniciación general de los PFD, que, en su conjunto, estudian aquellos dos elementos en cuanto son objeto de la teoría del Dogma, es decir, desde el punto de vista cognoscitivo, toda vez que el elemento racional ha de dar la base dialéctica y psíquica para la incorporación sujetiva del contenido de la Dogmática [159].

Explícitas referencias del Ms. NS a páginas anteriores o futuras [160] de los PFD pueden verse en Ms. NS 24, 25, 27, 36, 37, 77, 80, 110, 113, 130, 204, 205, 218, 231, 243 y 259 (dos veces), a propósito de las doctrinas sobre materia y forma, esencias y posibles, materia prima, sustancia, inmutabilidad, necesidad y eternidad de las esencias platónicas, principio «omne quod movetur ab alio movetur», ser de las esencias, causalidad y ejemplarismo, potencia obediencial y tipos esenciales, constitución

[159] V. «Crisis», art. cit., pp. 23-24.

[160] Una simple comprobación de los textos que vamos a relacionar, textos casi siempre en futuro, pero también algunas veces en pasado, nos obliga a rectificar el parecer de RM en la pág. 11 de su edición, al señalar como fecha de composición del Ms. NS una posterior a 1901, pero anterior a 1914, y a PFD I, 1-166. El Ms. NS está compuesto, sin duda alguna, después de esta última fecha y después de PFD I, ya que aquél cita en pasado algunas exposiciones publicadas en los primeros volúmenes de PFD y es citado, en cambio, como futuro en PFD I, 103, nota, al final de la página.

relativa de la naturaleza, conocimiento como percepción de relaciones, mutabilidad de los tipos naturales y concurso divino.

Hemos establecido lugares paralelos entre el Ms. NS y el resto de los PFD en nuestras notas números 1, 2, 5, 6, 24-27, 29, 31-35, 40, 44, 50, 61-66, 68, 72, 74, 79, 85, 87-88, 90-93, 107, 109, 132, 136-137, 141-143, 150 y 151 al propio Ms. NS.

Los Mss. ED y EDE son, como indicamos más arriba, coronación lógica de la totalidad de los PFD. Pero no se corresponde exactamente con este desarrollo la cronología de sus diversos fragmentos.

El primero de los fragmentos más importantes [161] del Ms. ED [162], o sea, sus dieciséis primeras páginas, contiene en la primera [163] una alusión excelente para determinar con aproximación su cronología. A. R. hace referencia a toda la problemática filosófica en relación con la realidad divina que, dice, «en los volúmenes precedentes hemos examinado». La referencia a PFD I-VI, o sea, a la parte de la obra publicada por su propio autor, es manifiesta y cabe, por tanto, pensar —y en seguida lo confirmaremos con el examen de otros fragmentos— que estas primeras dieciséis páginas fueron compuestas inmediatamente después de PFD VI y antes, o simultáneamente, que PFD VII-X.

En el fragmento compuesto por las doscientas dos páginas siguientes [164] hay muchas más alusiones al resto de los PFD. En ED-E [165] 19, 35, 45, 66, 67, 88, 89, 111 (dos veces), 130, 131, 159 y 176, A. R. hace referencia a su propia doctrina sobre el conocimiento nocional, como tema ya tratado por él [166]. Otros temas igualmente ya estudiados —pragmatismo; valor ontológico de los primeros principios; doctrina estoica de las participaciones del Logos; platonismo agustiniano medieval; criteriología ontologista, ideas platonizantes y entes ontológico y teológico; psicología de la oración; neoplatonismo del Pseudo-Areopagita; platonismo medieval, y contenido conceptual del nombre Jahvé—

[161] Prescindimos del análisis de los pequeños fragmentos de los Mss. ED y EDE más arriba también descritos.

[162] Ms. ED-E 1-6 y notas a las pp. 7, 23, 35 y 36.

[163] Ms. ED-E 1.

[164] Ms. ED-E 7-208.

[165] Citamos las páginas del Ms. ED tal como han quedado colocadas en nuestra refundición ED-E.

[166] En PFD VIII y IX, passim, como oportunamente concretamos.

se mencionan, respectivamente, en Ms. ED-E 22, 53, 107, 109, 113, 116, 173, 181, nota, y 182-184 [167]. Todas estas citas de A. R. al resto de sus PFD nos obligan a deducir que el segundo fragmento del Ms. ED a que nos referimos fue compuesto después de la totalidad de los originales que forman los diez volúmenes hasta hoy publicados.

Idéntica cronología, es decir, una fecha posterior a la de composición de PFD X, hemos de atribuir al último fragmento del Ms. ED [168], que trata, como sabemos, del argumento por la finalidad contingente. En Ms. ED-E 367 y 369 se refiere, en efecto, el autor a un estudio anterior sobre la objetividad del conocimiento, estudio que hace en los lugares de PFD IX, que oportunamente puntualizamos.

La casi totalidad del Ms. EDE, es decir, la exposición del argumento por la contingencia [169], está compuesta después de PFD VI y antes de PFD VII-X. Se citan, en efecto, como temas a estudiar en el futuro, los problemas del ente ontológico, de los primeros principios, de las verdades analíticas y sintéticas y el problema crítico en general. Estas citas se hacen en Ms. ED-E 211, 212, 224 y 344, y se refieren a exposiciones publicadas en los tomos póstumos. Se mencionan, en cambio, en Ms. ED-E 228, 247, 275 y 279, 281 y 284, como temas ya tratados (y lo habían sido, en efecto, en PFD I-VI), las doctrinas aristotélicas de las formas y del motor y el móvil, la idea de Dios en la filosofía griega, las teorías de Escoto Eriúgena y Eckhart y los requisitos indispensables para la elaboración de las sistematizaciones científicas. A su propia doctrina, en fin, sobre la potencia y el acto se refiere A. R., en Ms. ED-E 228, como a tema ya expuesto y al que dará, además, ulterior desarrollo. Así sucede, en efecto, confirmando la cronología que establecemos, ya que el tema lo trata el autor en PFD VI y en el Ms. PE, como a su tiempo vimos [170].

---

[167] Todos estos temas los desarrolla A. R. en los lugares de los volúmenes I-X de los PFD que en cada caso fijamos.

En el fragmento que estudiamos, cita A. R. lugares del propio Ms. ED en ED-E 126, 129, 138, 159, 186 y 187.

[168] Ms. ED-E 345-395.

[169] Ms. ED-E 209-344.

[170] A puntos tratados en el mismo fragmento del Ms. EDE que examinamos se refiere A. R. en ED-E 233, 237 y 332.

Digamos, para terminar este examen, que el fragmento final del Ms. EDE [171], o sea, las cuatro largas notas a la exposición del argumento por la contingencia, es complementario y, naturalmente, posterior al fragmento precedente, debiendo, claro es, considerarse, como éste, de composición ulterior a PFD VI. Varias referencias del texto, a su tiempo subrayadas, lo confirman así. No es posible, en cambio, determinar si estas páginas son anteriores o posteriores a PFD VII-X.

Resumiendo los datos anteriores, advertimos que los dos Mss. ED y EDE fueron compuestos, desde luego, después de PFD VI, y los fragmentos segundo y tercero del Ms. ED, incluso después de PFD X. Esto nos induce a pensar que el problema de la posibilidad del conocimiento de Dios, en su primera redacción [172], y la demostración ruibalista más característica de su existencia, o sea, la prueba por la contingencia, fueron abordados ya por R. A. al terminar la primera parte de los PFD, es decir, inmediatamente después de redactar el conjunto de exposiciones histórico-críticas de la obra. Terminada la redacción de la segunda y última parte de los PFD, o sea, su exposición personal de los problemas filosóficos, reelaboró nuevamente el tema de la posibilidad del conocimiento racional de Dios y redactó su exposición del argumento por la finalidad.

Tal es, a nuestro juicio, la cronología relativa de estos dos manuscritos sobre la existencia de Dios, aunque la colocación lógica de uno y otro haya de ser —y lo fuera, como veremos, para el propio autor— al final de toda la obra.

Como complemento de los datos precedentes y en forma análoga a la seguida para los Mss. PE y NS, señalamos que hacemos indicaciones de lugares paralelos de los Mss. ED y EDE en las notas editoriales números 3, 11, 14-16, 19-21, 23, 25, 28, 29, 32, 35, 39-41, 43, 45, 47-48, 53, 57-59, 62-70, 73-74, 76-89, 91-96, 98-99, 101-105, 108-109, 112-119, 121-122, 125-129, 141-142, 146-147, 160-164, 166 y 167-172.

[171] Ms. ED-E, notas a las pp. 279, 280, 298 y 311.
[172] O sea, Ms. ED-E 1-6 y notas a las pp. 7, 23, 35 y 36.

VI

NUESTRA TRANSCRIPCION DE LOS CUATRO Mss.

En páginas anteriores de este ensayo preliminar dimos ya noticia de las características externas y del contenido de los manuscritos que estudiamos, exponiendo luego el lugar que, a nuestro juicio, debe asignárseles en el conjunto de los PFD. Nos proponemos ahora poner de manifiesto los criterios a que nos hemos atenido en la transcripción y presentación de los originales y justificar la sistematización que damos a cada uno de los textos.

Cuantos estudiaron o vieron alguna vez los inéditos de A. R. pusieron unánimemente de relieve la ausencia de toda sistematización externa de los mismos. Forman los manuscritos largas exposiciones en las que, huelga decirlo, hay orden interno y desarrollo perfectamente lógico y coherente de los temas, pero en las que falta cualquier subsidio externo que lo ponga de manifiesto y facilite, en consecuencia, el trabajo del estudioso. En la «Cuenta y razón previa al lector» [173], al comienzo de su edición póstuma de los volúmenes VII al X de los PFD, subraya Pumar, refiriéndose, claro es, a la totalidad del material inédito dejado por A. R., que los originales, en los que se echan de menos detalles y correcciones, carecen de paginación, siendo muy raro encontrar en los mismos títulos o epígrafes de ninguna clase, divisiones por capítulos y sumarios análogos a los que figuran en los seis primeros volúmenes. Toda esta «labor

[173] V. PFD VII, pp. XVI-XVII.

de última mano», añade Pumar, la dejaba nuestro autor para el momento de dar a la estampa sus trabajos, difiriéndola, incluso, con frecuencia para las galeradas de imprenta.

La situación que refleja Pumar ha de entenderse, claro está, referida en todas sus partes a los cuatro manuscritos que estudiamos, pero agravada, si cabe, respecto a los dos inéditos sobre la existencia de Dios y, singularmente, al Ms. EDE. Los fragmentos recogidos aquí por A. R. parecen muchas veces —y esto nos daría una excelente clave de los métodos de trabajo de nuestro autor— esbozos o borradores que él había de ordenar y reelaborar todavía [174].

Se propuso Pumar remediar esta situación [175], renunciando explícitamente «a toda labor de corrección» que pudiese ocasionar «una mixtión de ideas y quizá la adulteración del pensamiento» de A. R. y limitándose a numerar las cuartillas, dividir los originales que dio a la imprenta en capítulos y artículos, intercalar frecuentes sumarios con enunciados sintéticos de las sucesivas exposiciones y disponer la colocación de los distintos tratados.

Pumar llevó a la práctica los diversos trabajos que se impuso y cuya relación completa acabamos de dar, exclusivamente respecto a los manuscritos que él editó en los tomos VII-X de los PFD. En los cuatro originales de que nos hicimos cargo en 1947 y que son objeto del presente estudio, se advierte la mano del editor póstumo exclusivamente, como arriba subrayamos, en la numeración de las páginas y en unas brevísimas notas editoriales que en su totalidad recogemos en el Apéndice III. Con estas únicas salvedades y como fácilmente se observa en las fotocopias que acompañamos al final de este trabajo [176], Pumar

[174] La exposición que figura en Ms. ED-E 248-259 es en este aspecto tan deficiente que nos obligó a suprimir numerosos párrafos, según justificamos en nuestras notas números 126, 127 y 129, recogiendo solamente en Apéndice el texto íntegro tal como figura en el original.

[175] V. l. c. más arriba, nota número 173.

[176] Hemos hecho, además, y tenemos a disposición del lector, microfilms de la totalidad de las páginas de los cuatro manuscritos tal como llegaron a nuestro poder. La absoluta fidelidad de estas copias, aparte de prevenir los riesgos de una siempre posible pérdida o deterioro de los originales, servirá para facilitar en cualquier momento la confrontación de nuestras transcripciones de los textos con los respectivos autógrafos

dejó estos cuatro inéditos en el mismo estado en que los encontró, es decir, sin agregarles nada de lo que hizo con los publicados en los volúmenes VII-X de los PFD.

Sin desconocer en absoluto los méritos del docto Pumar en la edición póstuma de PFD VII-X, méritos que en otra oportunidad nos será grato poner de manifiesto, no nos proponemos seguir sus procedimientos al subsanar por nuestra parte las deficiencias, por todos reconocidas, de los manuscritos.

Ya expusimos más arriba [177] nuestra discrepancia en relación con su colocación de los Mss. PE y NS en el conjunto de los PFD. Y si no es, naturalmente, objetable el propósito de dividir los textos en capítulos y artículos, nos parece, desde luego, fuera de lugar [178] agregar extensos extractos, como los que Pumar prodigó, multiplicando, en vez de allanarlas, las dificultades del estudio de los textos ruibalistas.

Más aún, sin embargo, que insistir en reparos de esta naturaleza, sería oportuno, quizá, subrayar que sería insuficiente secundar los criterios de Pumar, los cuales no colmaron las más importantes lagunas de los inéditos publicados por él. Compartimos enteramente a este respecto el muy autorizado parecer del ilustre ruibalista P. Salvador Cuesta, S. J. [179], al poner

[177] En «Crisis», art. cit., pp. 27-29, discutimos con carácter general la ordenación del material relicto por A. R.

[178] Ya el propio Pumar, en PFD VII, pág. XVIII, se percató de estos inconvenientes, sin intentar remediar, no obstante, la situación que lamentaba.

[179] En *Los arquetipos de las teorías de la participación*, Comillas, 1953, página 28, dice: «... la obra de Amor Ruibal difícilmente producirá el fruto correspondiente a la importancia de su contenido. Aparte de la escasez de ejemplares..., las mismas cualidades externas de la obra restan eficacia a su doctrina y a sus críticas. A. R. era un genio; pero también un autodidacto, que, o no poseía o no apreciaba debidamente las enseñanzas y las normas de la metodología moderna, tan necesarias en una obra como la suya. El desorden en la distribución de las materias, los párrafos largos y prolijos, la ausencia de todo aparato crítico y la consiguiente falta de citas comprobantes, en muchos casos necesarias para que el lector sepa a qué atenerse acerca de lo que el autor afirma, perjudican no poco a la obra. Es verdad que todos estos defectos se subsanarían, al menos en gran parte, si una mano piadosa se cuidara de hacer una edición crítica de «Los problemas», verificando las citas, señalando los lugares donde se hallan los pasajes aludidos por el autor y haciendo unos buenos índices». (V. pág. 176 de nuestro trabajo *In memoriam. Un ruibalista eminente: El P. Salvador Cuesta, de la Compañía de Jesús († 22 de abril de 1959)*, en «Compostellanum» V (1960, 163-176).

de relieve las deficiencias editoriales de los PFD y advertir lo que, a su juicio, debería hacerse en una nueva edición.

Veamos, pues, ya los criterios que hemos seguido en la transcripción y presentación de los cuatro originales.

Revisamos, en primer lugar, la *paginación* hecha por Pumar [180], dejando, como él, de numerar las páginas en blanco que se encuentran en los manuscritos exclusivamente como posible material a utilizar por el autor y no como signo de separación de temas. La paginación resultante la consignamos en el margen izquierdo de nuestras copias, exactamente a la altura del comienzo de los respectivos textos, comienzo que señalamos con el signo /.

Transcribimos a continuación los textos de acuerdo con las normas generales [181] usuales en la materia, guiándonos especialmente por las que da el doctor José Vives en sus «Esquemas de Metodología histórico-eclesiástica» [182].

De conformidad con estas normas, regularizamos los textos originales en los aspectos siguientes: 1) uso de mayúsculas y minúsculas; 2) ortografía, y 3) puntuación. Cuando ello venía exigido, sin posible lugar a dudas, suprimimos, además, palabras repetidas inadvertidamente por el autor y completamos otras a las que, por idéntico motivo, faltaba alguna letra o sílaba. Ninguna de estas modificaciones (que, por lo que respecta a la puntuación especialmente, no son escasas) las subrayamos en el texto o en las notas, dada su total intrascendencia a efectos del más escrupuloso respeto al original.

Advertimos, en cambio, al lector de cualquier otra alteración que hacemos en el texto en casos concretos y absolutamente excepcionales. En ciertas contadísimas ocasiones en que,

[180] La paginación de Pumar es a veces, y sin duda involuntariamente, inexacta y no uniforme, ya que numera, en general, por páginas, haciéndolo, sin embargo, en el Ms. EDE por hojas.

No numeramos los párrafos de los textos, como hizo siempre A. R. en los tomos que publicó y como pensaba, sin duda, hacerlo en estos Mss. (V. nuestra nota número 75 al Ms. ED-E). Esta numeración no puede hacerse, como es obvio, más que una vez dispuesta la materia a publicar en cada tomo.

[181] Carecen de finalidad en este trabajo, que no es sobre un texto antiguo ni de especial interés filológico, muchas de las normas que da el Dr. Vives para la transcripción de documentos.

[182] José Vives, *Esquemas de Metodología histórico-eclesiástica*, Barcelona, 1947. Utilizamos, sobre todo, las pp. 63-68.

por ejemplo, parece venir exigido por el contexto la omisión de alguna palabra, la interpolación de otra o el cambio de numeración de párrafos, salvamos las consiguientes modificaciones del texto en notas o incluyendo los interpolados entre paréntesis cuadrados.

Con estas únicas y expresas salvedades, el texto que presentamos corresponde con absoluto rigor al de los autógrafos [183].

Nos referimos a detalles concretos de nuestra transcripción del Ms. PE en las notas números 2, 33, 38, 39, 48, 55, 58, 59, 64, 66, 75, 76, 87, 92, 94, 96, 97, 98, 99 y 101; a las del Ms. NS, en las notas números 3, 5, 12, 18, 19, 21, 22, 23, 30, 42, 53, 60, 67, 69, 71, 73, 76, 81, 84, 92, 99, 108, 112, 126, 127, 134, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149 y 152 [184]; y a las de los Mss. ED y EDE (en nuestra refundición, Ms. ED-E), en las notas números 10, 30, 31, 36, 37, 38, 42, 44, 46, 49, 50, 52, 54, 71, 75, 97, 105, 106, 107, 110, 123, 126, 127, 129, 138, 140, 144, 145, 154, 157, y 159.

* * *

Transcritos los originales en la forma indicada, procedimos a su *ordenación sistemática interna,* teniendo en cuenta los problemas a resolver en cada caso según las distintas características de cada uno de los manuscritos.

En los Mss. PE y NS pudimos limitarnos a dividir los textos en capítulos, artículos y otros apartados menores sin necesidad de alterar en absoluto el orden con que figuran en los originales.

Nuestra división fundamental del Ms. PE se basa en un texto del propio A. R. En la página 107, nuestro autor supone dividida su exposición en dos grandes partes, una —con la que formamos nuestro capítulo primero [185]— que trata de «el acto

[183] Nos remitimos, una vez más, a la posible comprobación de nuestra transcripción con los microfilms.

[184] Buena parte de estas notas al Ms. NS contienen observaciones, no al texto original, sino al presentado por RM en su edición, hecha, como ya subrayamos, no a la vista del autógrafo, sino de una copia. La entidad de las rectificaciones que ponemos de relieve (algunas de ellas pueden comprobarse en las fotocopias del Apéndice IV) y que no son, numéricamente, sino una pequeña parte de las advertidas y subsanadas, nos obliga a contradecir las afirmaciones de Gómez Ledo, en las pp. 3 y 4 de la ed. de RM, sobre la supuesto «fidelidad absoluta» y «religiosa» de su transcripción.

[185] Ms. PE 1-106.

y la potencia de los seres», y la otra —contenido de nuestro capítulo segundo y último [186]— «de los seres en acto y en potencia». Referida esta terminología al título general que el propio A. R. dio a este manuscrito, podemos decir que el primer capítulo versa sobre los principios metafísicos del ente real, y el capítulo segundo, sobre los del ente posible [187].

Las subdivisiones que hacemos dentro de estos dos capítulos fundamentales se basan estrictamente, incluso utilizando expresiones del propio A. R., en el desarrollo de la exposición. Por la importancia que el autor da a su doctrina sobre el particular, doctrina que, más desarrollada, le servirá de base en el planteamiento y solución de los problemas suscitados en el Ms. NS, atribuimos un artículo especial —el segundo del capítulo primero [188]— a las páginas dedicadas al estudio de la potencia obediencial.

Nuestra sistematización editorial de este Ms. PE viene a ser, así, la siguiente:

CAPÍTULO 1.º EL ACTO Y LA POTENCIA DE LOS SERES:

Artículo 1.º *Teoría general del acto y la potencia.*

I.—El problema y su desarrollo histórico.
II.—Los elementos de la teoría.
III.—La teoría.

Artículo 2.º *La potencia obediencial.*

I.—La cuestión.
II.—Análisis de los conceptos.
III.—Base y límites de la actuación de toda potencia.
IV.—Sistematización del concepto de potencia obediencial.

1. Su incompatibilidad con la teoría de las esencias como «tipos inmutables».
2. Determinación de la naturaleza de la potencia obediencial.
3. Examen crítico de las doctrinas escolásticas sobre la materia.

[186] Ms. PE 107-191.

[187] Esta primera división general fue advertida ya por Pumar, según puede verse en su nota al Ms. PE 184, recogida por nosotros en el Apéndice III.

[188] Ms. PE 79-106

CAPÍTULO 2.º LOS SERES EN ACTO Y EN POTENCIA:

I.—El tema.
II.—Definiciones varias.
III.—Las teorías de lo posible.
A. Exposición.
B. Crítica.
IV.—Teoría ruibalista sobre la materia.

La división del Ms. NS viene igualmente impuesta por el análisis de su contenido. El propio autor relaciona al comienzo [189], como objeto inmediato de estudio, los temas —naturaleza y natural; sobrenaturaleza y sobrenatural— que incluimos en nuestro capítulo primero [190]. Hacemos objeto de distinto capítulo, el tercero [191], la doctrina de A. R. sobre las materias del manuscrito. Formamos, en fin, nuestro capítulo segundo [192] con las numerosísimas páginas que el autor dedica al estudio de la potencia obediencial, estudio que interrumpe la exposición de su propia doctrina, iniciada en las páginas 93-114 del manuscrito y que luego continúa desde la página 204 hasta el final [193] [194].

Las numerosas subdivisiones que hacemos en estos tres capítulos [195] están basadas, como las del Ms. PE, en la propia exposición de A. R.

---

[189] Ms. NS 6.
[190] Ms. NS 1-114.
[191] Ms. NS 204-261.
[192] Ms. NS 115-203.
[193] El método expositivo de A. R., que trata al mismo tiempo los aspectos históricos y doctrinales de los temas y estudia simultáneamente los conceptos en juego y las polémicas que originaron, no permite realizar una sistematización más apurada del contenido de estos capítulos.
[194] Difiere esta sistematización de la de la edición Gómez Ledo-Rey Martínez, en la que nuestro primer capítulo aparece dividido en tres (pp. 1-37, 38-92 y 93-114, respectivamente) y el segundo en otros dos (pp. 115-142 y 143-199). Se incluyen, además, en el último capítulo (sexto en la ed. RM y tercero en la nuestra) las páginas 200-203, cuya colocación con las páginas precedentes y no con las siguientes viene, sin embargo, claramente impuesta por el contexto. V. además nuestra nota número 84 al Ms. NS.
[195] Estas subdivisiones faltan en su casi totalidad en la ed. RM.

La sistematización editorial del Ms. NS resulta como sigue:

CAPÍTULO 1.º LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA:

Artículo 1.º *Los conceptos de naturaleza y natural.*

A. El concepto de naturaleza.
B. El concepto de natural.

Artículo 2.º *Los conceptos de sobrenaturaleza y sobrenatural.*

1. Necesidad de la distinción entre natural y sobrenatural.
2. La distinción en la patrística.
3. La sistematización escolástica.
   a) Punto de vista teológico.
   b) Punto de vista teológico-histórico.
   c) Punto de vista filosófico.
4. Diversidad de opiniones sobre el principio y fundamento de la sobrenaturaleza.
5. Requisitos para una adecuada sistematización.

CAPÍTULO 2.º LA POTENCIA OBEDIENCIAL:

I.—La denominación.
II.—El tema en la patrística.
III.—Controversias resultantes de la falta de sistematización en la materia.
   1. ¿Se distingue de la naturaleza la potencia obediencial?
   2. ¿Es natural o sobrenatural la potencia obediencial?
   3. Lo sobrenatural, ¿es o no objeto de creación?
   4. ¿Existe aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural?
   5. ¿Es posible la sustancia sobrenatural creada?

CAPÍTULO 3.º SOLUCIÓN RUIBALISTA DEL PROBLEMA:

Artículo 1.º *Exposición analítica.*

I.—Constitución de los órdenes natural y sobrenatural.
II.—El dinamismo divino en el orden sobrenatural.
   1. La transformación entitativa.
   2. Las obras sobrenaturales.

Artículo 2.º *Síntesis doctrinal.*

1. Constitución esencialmente relativa de la naturaleza.
2. Conformación relativa de los elementos de cada entidad.
3. Ordenación relativa de los entes entre sí.
4. Influjo de la Causa primera en la conservación de los seres.
5. Influjo de la Causa primera en las acciones humanas.

Muy distinta es la situación de los Mss. ED y EDE, cuya composición fragmentaria exige una refundición que hemos de justificar debidamente, no porque no nos sirva de norma, como para los otros dos manuscritos, el más escrupuloso respeto a la integridad de los originales, sino porque nos obliga a reordenar los textos, lo que hemos de hacer no sólo sin desvirtuar el pensamiento de A. R., sino, incluso, poniéndolo más claramente de manifiesto.

En varios lugares consignó nuestro autor cómo había de plantearse, a su juicio, el problema de la demostración de la existencia de Dios y cuál era, en su opinión, la más adecuada sistematización de las pruebas. Relacionamos los más importantes de estos textos al final de nuestra nota número 25 al Ms. ED-E [196], siendo, a nuestro parecer, los más característicos los de las páginas finales del PFD VI.

Distingue A. R. [197] «tres categorías doctrinales» en la elaboración sistemática de las pruebas de la existencia de Dios, fun-

---

[196] Nos referimos exclusivamente a la doctrina personal de A. R. sobre estos temas, doctrina que es el objeto de estos dos manuscritos. La visión total del pensamiento de A. R. sobre la materia la expusimos en nuestra tesis doctoral, y abarca, además de lo dicho, una amplísima exposición histórico-crítica del problema, resultando así una doble consideración rigurosamente interdependiente. V. SATURNINO CASAS BLANCO, *La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de Don A. Amor Ruibal*, Madrid, Pro manus., 1948, XXVI + 755 páginas. Nuestros trabajos sobre la *Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios* («Augustinus», II (1957), 197-224), y sobre *Amor Ruibal y las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios* («Compostellanum», IV (1959) 1, 39-62) recogen aspectos diversos de la exposición histórico-crítica.

[197] V. PFD VI, 529-533 y 619-623.

dadas, como las de Santo Tomás y Escoto, en las ideas de contingente y necesario.

En la primera categoría, la idea de contingencia se desenvuelve subordinada a la realidad cósmica, o sea, en función del movimiento perceptible. De ahí el argumento del motor y del móvil dentro del mundo físico.

En la segunda categoría, la idea de contingencia, conocida mediante las cosas, se manifiesta sin subordinación al mundo y en función, por tanto, del ser finito en cuanto ser, convirtiéndose el argumento del movimiento en argumento del devenir, del *fieri* en las cosas finitas, actuales y posibles.

En la tercera categoría, las pruebas de la existencia de Dios se ordenan no sólo a probar la realidad de un principio absoluto y Causa primera de lo finito, sino a determinar mediante ellas los atributos y perfecciones que al Ser primero le corresponden.

La forma en que, según A. R., ha de desarrollarse la demostración, dentro de la categoría metafísica, la expone nuestro autor en un texto que nos parece capital a los efectos de la ordenación sistemática de los Mss. ED y EDE que ahora intentamos. Lo forman las dos últimas páginas —643 y 644— del tomo VI de los PFD, y dice así[198]:

> No es éste el lugar de exponer las pruebas aludidas, que esperamos tratar, de conformidad con nuestra teoría cognoscitiva y ontológica, con amplitud adelante. Conviene, sin embargo, notar al objeto: 1.º Las pruebas de la existencia de Dios son siempre *etiológicas* o de *causalidad*, si bien ésta, debiendo ser interpretada dentro de un sistema universal de relatividad, se subordina a él y puede ofrecer los aspectos múltiples que la relatividad del conjunto ofrece. 2.º La causalidad al objeto tiene dos aspectos, el *eficiente* y *final*[199]. En realidad, todos los argumentos *a posteriori* que se formulen en la materia redúcense

[198] Transcribimos este texto en su integridad, a pesar de su extensión, por la importancia relativa que le atribuimos. Cotejados los demás que relacionamos en Ms. ED-E 40 (25) con el que arriba reproducimos, todos parecen mucho menos elaborados y sistemáticos.

[199] En estas palabras fundamentamos la terminología que empleamos en nuestra sistematización para titular las dos pruebas ruibalistas de la existencia de Dios.

a alguna de estas dos categorías y la misma argumentación teleológica o de causalidad *final* sólo es válida en cuanto apoyada en la causalidad *eficiente*. 3.º La causalidad *eficiente* puede considerarse bajo dos formas. En la forma *estática* y en la forma *dinámica*. En la forma estática, partiendo de la realidad estática del universo, según las cualidades que revela y que forman dos categorías: *a)* la de la *limitación* cósmica en el tiempo y en el espacio, con las imperfecciones consiguientes, en frente a un ser ilimitado y perfecto fuera del espacio y del tiempo; *b)* y la de la *multiplicidad* y *composición* del universo, que arguye la misma contingencia, en frente a la naturaleza de un Ser exento de toda composición y, en consecuencia, más allá de todo lo finito.

La causalidad eficiente aparece, a su vez, en la forma dinámica, cuando se parte de las cualidades o aspectos dinámicos de la realidad cósmica, que se reducen también a dos categorías: la del movimiento de los seres en sus actuaciones sucesivas, que revelan la no posesión en acto de su perfección, y la del tránsito del ser al no ser, y, viceversa, del no ser al ser, que exige un principio último y supremo, fuente de lo que puede ser y siempre no es y de lo que es y puede no ser.

La causalidad *teleológica* o *final* se descubre, así en los fenómenos de la realidad *estática* del mundo bajo sus dos aspectos (posición de las cosas en el tiempo y en el espacio, y multiplicidad y composición ordenada de las mismas), como en la realidad dinámica del universo, igualmente en sus dos aspectos (fenómenos de mutación en la realidad existente y fenómenos del ser y no ser de la misma entidad en sí). Pero, según atrás queda notado, la causalidad teleológica reclama como base la causalidad eficiente de la cual es, en las pruebas de la existencia de Dios, evolución y complemento.

Sobre estos puntos fundamentales se apoya y se desenvuelve el concepto de la realidad finita del universo y la conciencia concomitante de una realidad ajena a tales limitaciones y contingencias, como fórmula inicial consciente de lo infinito. De esta suerte, por la intrínseca relatividad del mundo en todas sus manifestaciones, aparece y no puede menos de aparecer su existencia finita en función de lo infinito. Y por cuanto toda función multiplicada a lo infinito, lejos de excluir el agente, multiplica en la misma proporción las pruebas y manifestaciones de la

existencia de éste, de ahí la necesidad absoluta e inconcusa de afirmar en toda hipótesis imaginable en frente a la existencia del mundo y para explicar ésta, la suprema existencia y causalidad de Dios.

Nos será fácil advertir que los Mss. ED y EDE que estudiamos constituyen la realización del propósito enunciado por A. R. en el texto que acabamos de transcribir [200]. Quizá con no excesivo rigor metódico, especialmente por lo que se refiere al detalle de la tercera de las observaciones formuladas por nuestro autor (la doble forma, estática y dinámica, de presentar los argumentos), las exposiciones que leemos en los fragmentos cumplen, en cambio, puntalmente los requisitos generales allí fijados para una adecuada demostración de la existencia de Dios: pruebas por la causalidad, «interpretada dentro de un sistema universal de relatividad» [201], y doble utilización de tal principio, eficiente y final [202], bien advertido que «la misma argumentación teleológica o de causalidad final sólo es válida en cuanto apoyada en la causalidad eficiente» [203].

A la vista de los textos de los PFD que hemos puesto de relieve, nos parece no ya fundada, sino impuesta la ordenación que damos a los Mss. ED y EDE.

Recordemos que el orden de colocación de los fragmentos en los autógrafos era el siguiente:

ED	1-16	Conocimiento natural de Dios a la luz de la doctrina del Magisterio eclesiástico (1.ª redacción).
—	17-218	Ídem, íd. íd. (2.ª redacción).
—	219-269	Prueba por la causalidad final.
—	(encarte)	Clasificación de las pruebas.
EDE	1-22	Extractos de lecturas diversas.
—	23-158	Prueba por la causalidad eficiente.
—	159-200	Notas al texto anterior.

[200] El esquema de A. R. coincide, como subrayamos al tratar de las fuentes, con Chossat, art. *Dieu*, en el *Dicc.*, de VACANT, col. 941-948, quien hace notar que Santo Tomás presentó cinco argumentos, que luego Escoto redujo a tres, siendo Kant quien vio perfectamente que todos se reducen a dos: el de la contingencia y el de la finalidad, ambos por la causalidad.

[201] La idea se repite constantemente en los Mss. ED y EDE al exponer las pruebas.

[202] V. Ms. ED-E 345, donde se reitera, casi a la letra, el requisito.

[203] V. Ms. ED-E 349-353.

Dando precedencia a las exposiciones sobre el conocimiento natural de Dios a la luz de la doctrina teológica, planteamiento preliminar lógico en un estudio filosófico-teológico como el de A. R., la sucesión de los fragmentos es necesariamente la siguiente:

ED 1-218 [204] Conocimiento natural de Dios...
EDE 23-200 [205] Prueba por la causalidad eficiente.
ED 219-269 Prueba por la causalidad final.

La correlación entre la paginación de los Mss. ED y EDE, tal como los recibimos [206], y la que resulta de nuestra reordenación de los fragmentos, tal como acabamos de establecerla, es la siguiente:

a) Tomando como base la paginación anterior:

En ED y EDE		*En EDE-E*	
ED	1-6	1-6	
	6-7	nota a la p.	7
	7-8	— —	24
	9-14	— —	35
	14-16	— —	36
	17-218	7-208	
	219-269	345-395	
	(Encarte)	nota a la p.	40
EDE	1-22	Apéndice II	
	23-158	209-344	
	159-174	nota a la p.	279
	175-184	— —	280
	185-190	— —	298
	191-200	— —	311

[204] Tomamos como base la 2.ª redacción —ED 17-218—, que es una reelaboración de la 1.ª, mucho más extensa que ésta. El encarte lo recogemos en una nota —ED-E 40 (25)—.

[205] Las notas —EDE 159-200— las incorporamos al texto en ED-E 279, 280, 298 y 311, respectivamente.

Por su falta de relación directa con cualquiera de los otros fragmentos dejamos para un Apéndice (el II) el texto EDE 1-22.

[206] Los microfilms reproducen los textos de los Mss. ED y EDE exactamente tal como los recibimos y conservamos, y, por lo tanto, con la paginación que les atribuimos antes de reordenarlos según nuestra refundición ED-E. La paginación, en cambio, que hacemos figurar al margen de las copias que presentamos es la que resulta de la ordenación dada por nosotros a los fragmentos.

b) Partiendo de la paginación de nuestra refundición:

En ED-E		*En ED y EDE*	
1-6	ED	1-6
7-208		17-218
209-344	EDE	23-158
345-395	ED	219-269
Ap. I	EDE	62-73
— II		1-22

figurando en notas a ED-E 7, 24, 35, 36, 40, 279, 280, 298, y 311, las páginas ED 6-7, 7-8, 9-14, 14-16, y encarte, y EDE 159-174, 175-184, 185-190 y 191-200, respectivamente.

La sistematización resultante de nuestra reordenación de los fragmentos de los Mss. ED y EDE [207], reordenación, repetimos, que no supone omisión ni interpolación de ninguna clase, es la siguiente:

CAPÍTULO 1.º EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS:

Artículo 1.º *Posibilidad del conocimiento.*
— 2.º *Principio sujetivo del conocimiento.*
— 3.º *Medio objetivo del mismo.*
— 4.º *Carácter de este conocimiento.*
I.—Valor de las pruebas.
II.—Sus bases ontológicas y psicológicas.
A. Primeros principios.
B. Realidad del devenir.
C. Ley de causalidad.
— 5.º Objetivo de tal conocimiento.
I.—Conocimiento espontáneo.
A. Conocimiento espontáneo y oscuro.
B. Conocimiento espontáneo y confuso.

[207] La sistematización podría apurarse más, dejando, por ejemplo, para después de la exposición de las pruebas las páginas que tratan de la esencia de Dios. Desistimos de cualquiera de estas otras posibles modificaciones en los textos porque, a diferencia de lo que sucede con nuestra simple reordenación externa, implicarían alteraciones sustanciales en el desarrollo expresamente dado por A. R. a los temas.

II.—Conocimiento reflejo.
A. La esencia de Dios.
B. Los atributos de Dios.

CAPÍTULO 2.º PRUEBA POR LA CAUSALIDAD EFICIENTE:

Artículo 1.º *Preliminares sistemáticos.*
I.—Los supuestos metafísicos.
II.—El punto de partida.
III.—El método de la demostración.

— 2.º *La prueba.*
I.—Explicación pluralista del ser y del devenir.
II.—Exposición y crítica del monismo.
III.—Doctrina pluralista de A. R.

CAPÍTULO 3.º PRUEBA POR LA CAUSALIDAD FINAL:
I.—El orden no es fortuito.
II.—El ordenador es creador del mundo.
III.—La finalidad es objetiva.
IV.—La finalidad exige una causa trascendente.
A. Que no es puramente externa.
B. Ni exclusivamente interna.
C. Y demuestra la existencia de Dios.

Del cotejo de nuestra reordenación de los fragmentos con la sistematización de las pruebas propuestas por el propio A. R. en PFD VI, 643-644, texto que transcribíamos más arriba, podemos deducir que no falta en absoluto fragmento alguno importante [208] en los Mss. ED y EDE sobre la existencia de Dios, corroborándose, incluso, nuestro convencimiento, ya expuesto en otro lugar [209], de que A. R. dio término al plan general que se había trazado para los PFD [210].

[208] V. más arriba, pág. 29 de esta Introducción y nuestra nota n.º 146.
[209] V. «Crisis», art. cit., pág. 31.
[210] Nos referimos únicamente al plan básico, tal como lo dedujimos del *Programma* (v. supra, nota n.º 156). Nada significan en contra los manuscritos relacionados en los nn. 3-6 de la anterior pág. 13, Mss. que contienen aplicaciones teológicas, que hubieran podido ser innumerables, de principios desarrollados en los PFD.

Digamos, para terminar este punto, que hemos puesto entre paréntesis cuadrados, al frente de cada una de los divisiones y subdivisiones que hicimos en los manuscritos, extractos de los respectivos contenidos, extractos en los que, empleando, en lo posible, expresiones del propio A. R., procuramos evitar inconvenientes análogos a los advertidos en los resúmenes agregados por Pumar a los tomos VII-X. Nos esforzamos, para ello, en lograr el máximo de concisión y objetividad, limitando nuestra tarea sintetizadora exclusivamente a los temas y puntos que nos parecieron esenciales.

* * *

La labor de *comprobación de citas* tiene presente el diverso valor de las que figuran en los manuscritos, no todas, como oportunamente subrayamos, de primera mano.

Cuando lo son, efectivamente, las verificamos directamente. Pero cuando las citas se hacen a través de terceros, nos limitamos a comprobar la exactitud de la toma del dato en el autor utilizado en realidad.

La comprobación implicó con frecuencia la necesidad de rectificar, bien la referencia, bien el texto aducido por A. R. En el primer caso, y no, en general, en el segundo, ponemos entre paréntesis cuadrados la lectura correcta lograda, omitiendo la que da nuestro autor. Nos pareció, en efecto, indispensable advertir la inexactitud en el primer caso, pero no en el segundo, salvo cuando la diversidad afectaba a la significación atribuida por A. R. al texto invocado.

Esta labor de comprobación se refirió, siempre que lo advertimos, no sólo a las citas explícitas, sino, además, a las implícitas, es decir, a textos no mencionados por nuestro autor, pero sin duda utilizados. Creemos haber verificado la totalidad de las referencias, tanto textuales como simplemente bibliográficas, advirtiendo en nota las ocasiones en que no logramos un resultado positivo.

Un trabajo análogo, con criterios y resultados que detallaremos en el apartado siguiente de esta Introducción, realizamos para la *localización de las fuentes*.

Para buena parte de esta labor de comprobación de citas y fuentes en el Ms. NS nos servimos de la que hizo, con méritos

que es justo reconocer, Rey Martínez para su edición en «Compostellanum», inspirándose en criterios teóricamente excelentes [212], aunque no siempre ni uniformemente aplicados.

Hicimos, no obstante, una revisión total de estas notas de la ed. RM. del Ms. NS, lo que trajo consigo no pocas rectificaciones y la necesidad de llenar determinadas omisiones. Matizamos, en consecuencia, nuestra obligada y lógica referencia a estas notas de RM., citándolas sin reservas cuando las reproducimos, pero limitándonos a aludirlas cuando nos sirven únicamente de base. Huelga añadir que carecen de toda referencia a la ed. RM. las notas cuya redacción nos pertenece.

Digamos, en fin, que damos una numeración correlativa, dentro de cada manuscrito, a todas las notas de pie de página a los textos, sean de A. R., sean nuestras, distinguiendo las segundas de las primeras, e igualmente nuestras apostillas a estas últimas, por los paréntesis cuadrados o corchetes en que las incluimos.

[212] Nos referimos exactamente a los que expone en la pág. 7, párrafo tercero de su edición.

VII

FUENTES DE LOS CUATRO Mss.

No nos hemos propuesto en ningún momento determinar las fuentes, materiales y doctrinales, de A. R. en la exposición o crítica de temas que no son objeto específico de los manuscritos que estudiamos. A. R. se refiere siempre, al aludirlos, a páginas anteriores o futuras de sus PFD, y será, por tanto, D. m., con ocasión de la próxima nueva edición de éstos cuando abordemos en su conjunto y totalidad aquella investigación.

Esta consideración nos hace pasar ahora por alto la relación de fuentes de nuestro autor en puntos tan importantes como su visión crítica de la historia de la filosofía, especialmente medieval [213], e incluso en teorías ruibalistas, constantemente mencionadas y utilizadas como supuestos básicos de las exposiciones de estos manuscritos, tan fundamentales en su sistemática personal como la del conocimiento nocional y la del relacionismo ontológico. Era forzoso fijar límites bien definidos a este aspecto de nuestro trabajo, y hemos optado por evitar la dispersión concentrando nuestra atención exclusivamente en los temas aquí directa y específicamente elaborados.

Nos referimos a las fuentes de A. R. en el Ms. PE en nuestras notas números 1, 5, 6, 17, 21, 25, 34, 36, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 56, 61, 62, 63, 65, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89 y 91 al mismo.

[213] Iniciamos un trabajo de esta clase en nuestra tesis doctoral. Algunas indicaciones al respecto, indicaciones que han de rectificarse y completarse, pueden verse en las pp. 14-15 de la ed. RM del Ms. NS.

Atribuimos a Pesch [214] la inspiración del título y del esquema básico del manuscrito; al propio Pesch, juntamente con Kleutgen y Urráburu [215], las citas de Aristóteles en relación con la doctrina del acto y la potencia; a Suárez [216] la doctrina acerca de la criatura como causa instrumental de la creación; a Urráburu [217], determinadas aplicaciones de la doctrina de la potencia activa al orden sobrenatural; a Tongiorgi y, especialmente, a Suárez [218], la argumentación sobre la distinción entre acto y potencia y la crítica del principio: «omne quod movetur ab alio movetur»; a Urráburu [219], múltiples datos de la exposición sobre la potencia obediencial y sobre el origen de los posibles; y, en fin, a Mercier, los textos que recogen la opinión de Descartes sobre los posibles [220], la teoría que hace depender exclusivamente del entendimiento la que llamamos posibilidad íntrínseca [221] y la crítica de la teoría voluntarista [222].

Salvo Kleutgen [223], todos estos autores son expresamente mencionados por A. R. en diversos lugares [224].

Si hubiéramos de subrayar la importancia relativa de estas fuentes inmediatas del Ms. PE, afirmaríamos, sin vacilar, que A. R. depende especialmente de Urráburu y Mercier, aunque en diversa medida y con distinta significación. Se identifica con Mercier en la oposición bien conocida de éste a la doctrina escolástica más común sobre el fundamento de los posibles en la esencia o entendimiento de Dios; y toma de Urráburu con frecuencia y amplitud datos para su exposición de una doctrina del acto y la potencia fundamentalmente inspirada en la de Suárez [225], de quien depende en no pocos elementos de su sistematización.

* * *

[214] V. Ms. PE 1 (1).
[215] Ms. PE 3 (5) y 5 (6).
[216] Ms. PE 24 (21).
[217] Ms. PE 29 (25).
[218] Ms. PE 65 (40-41), 72 (44), 73 (45), 76 (46) y 77 (47).
[219] Ms. PE 79 (50), 81 (51), 83 (52), 88 (56), 97 (61-62) y 129 (79).
[220] Ms. PE 133 (81).
[221] Ms. PE 137 (86) y 157 (91).
[222] Ms. PE 151 (89).
[223] Utilizado, quizá, en este caso a través de Pesch.
[224] A Mercier, por ej., en las notas 82 y 83; a Pesch, en la 17; a Suárez, en la 37; a Tongiorgi, en las 48 y 76, y a Urráburu, en las 34, 63, 75, 84 y 85.
[225] Decimos «fundamentalmente». En su lugar subrayaremos las diferencias.

Señala RM., en la página 15 de su edición, como fuentes de A. R. en su Ms. NS, en primer lugar, a Ripalda y Petavio y, en menor medida, a Migne, Schraeder y Scheeben [226]. En notas al texto de su edición, RM. añadirá Hettinger [227]. Cita, en fin, también a de Broglie y Bainvel, de los que, sin embargo, no se aporta dato alguno concreto luego.

El propio A. R. hace en distintos lugares de su autógrafo referencia a otros autores ciertamente consultados [228], como Bonitz [229], Schmidt [230] y Dimmler [231], en la exposición de la doctrina aristotélica sobre la naturaleza; Kleutgen [232], poniendo de relieve la diferencia entre dicha doctrina y la de la Escuela al respecto; Frassen [233] y Mastri [234], al exponer las opiniones de Escoto; Palmieri [235], sobre el apetito natural de la visión beatífica, y su propia obra sobre la Ciencia Media [236], al examinar las teorías sobre el concurso divino en las acciones de las criaturas [237].

A los autores enumerados hasta aquí como fuentes explícitas del Ms. NS, hemos de añadir Sestili [238] y el Diccionario teológico de Vacant [239], ninguno de los dos mencionados en el original.

[226] RM documenta estas atribuciones, por ej., en las notas a las que damos en su lugar los números 15, 75, 80, 83, 89, 95, 96, 101, 103, 106, 110, 120 y 133.

[227] Ms. NS 86 (77) y 91 (82).

[228] Las obras correspondientes están, en efecto, en la biblioteca particular de A. R., con señales evidentes de haber sido manejadas.

[229] Ms. NS 11 (10).

[230] Ms. NS 15 (17).

[231] Ms. NS 15 (17).

[232] Ms. NS 26 (28).

[233] Ms. NS 49 (48) y 53 (51).

[234] Ms. NS 53 (51).

[235] Ms. NS 147 (114).

[236] A. AMOR RUIBAL, *Doctrina de Sto. Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media*, Santiago, 1901.

[237] Ms. NS 231 (142) y 259 (150-151).

[238] No es necesario encarecer la importancia de este autor en el planteamiento contemporáneo del problema naturaleza-sobrenaturaleza. A. R. no le cita en su manuscrito, pero le conoce, sin duda alguna. En carta al P. Emilio Silva, el 6-5-1930, dice: «Aunque Sestili suele ser un tanto sofístico en sus razonamientos y extremadamente tenaz en sus aserciones, no dejaría de ver gustoso su disertación si se publicase». (V. A. GÓMEZ LEDO, *A. R. o la sabiduría con sencillez*, pág. 323).

[239] V. nuestra nota número 130 bis al Ms. NS.

Si quisiéramos destacar entre estas fuentes las que nos parecen más utilizadas por A. R., subrayaríamos, con RM., Ripalda y Petavio, nombres al que añadiríamos el de Vacant. Las exposiciones históricas y la documentación de este orden recogidas por A. R. en su manuscrito están hechas sustancialmente a base de Petavio, para la Patrística, y de Vacant, para la Escolástica. Ripalda es para nuestro autor fuente, sobre todo, doctrinal.

Este cuadro será completo, por lo que respecta a los temas de cualquier modo tratados o aludidos en el Ms. NS, cuando fijemos las fuentes de A. R. en su visión de la filosofía griega, especialmente platónica y aristotélica, y de la utilización de la misma por los escolásticos medievales.

* * *

Nos referimos a las fuentes inmediatas de los Mss. ED y EDE (en nuestra refundición, Ms. ED-E) en las notas números 1, 6, 7, 12, 17, 18, 21, 22, 26, 51, 55, 60, 61, 70, 72, 91, 100, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 156, 164 y 170.

Subrayamos en las notas números 1 y 6 la utilización Garrigou-Lagrange en la primera redacción del tema del conocimiento natural de Dios según el Magisterio eclesiástico; en las mismas notas 1 y 6 y en las números 7, 12, 17, 18, 21, 22, 26, 51, 55, 60, 61, 70 y 72, la dependencia, a veces muy amplia, de Chossat [240] en la segunda redacción del tema anterior; en las notas 130, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 149, 150, 151 y 153, la de Klimke en la exposición y crítica del monismo; en las notas 131, 132 y 137, la de Paulsen, al resumir la doctrina de este autor, y, en fin, en las notas 164 y 170, la de Janet en la exposición del argumento por la finalidad.

Utiliza, además, incidentalmente A. R. a Franzelin [241] y a Ueberweg [242].

---

[240] Depende también, a nuestro juicio, de este autor (art. «Dieu», col. 941-948, del Dic. de Vacant) en PFD VI, 643-644, texto que hemos transcrito más arriba, pp. 47-49 de esta Introducción.

[241] Ms. NS, nota número 91.

[242] De él depende en la exposición y bibliografía de las cuatro largas notas a ED-E 209-344, según explícita declaración en PFD I, 29, nota, texto del que aquellas notas son complemento.

Réstanos únicamente hacer algunas breves observaciones críticas sobre la utilización de fuentes en general por A. R.

Si sólo tuviésemos a la vista los datos que acabamos de resumir, podría parecernos excesiva la dependencia de nuestro autor, respecto de los que hemos mencionado, en las exposiciones de los temas respectivos. La deducción, sin embargo, carecería de todo fundamento.

Por una preocupación, que ahora podemos calificar, incluso, como exagerada, de exactitud en nuestra investigación, quisimos poner de relieve los antecedentes inmediatos de numerosas páginas de los inéditos. Apenas hemos puesto de relieve, en cambio, hasta ahora lo que nos parece original en nuestro autor.

Todas sus exposiciones —las de la totalidad de los temas principales abordados en los manuscritos, o sea, las referentes al acto y la potencia, a la naturaleza y sobrenaturaleza y a las pruebas y determinación del ser de Dios— son, como veremos luego más detenidamente al valorarlas, rigurosamente sistemáticas, es decir, están pensadas y desarrolladas a base de muy determinados supuestos, perfectamente lógicos y coherentes entre sí, en la elaboración de los cuales hemos de reconocer a A. R. una incuestionable aportación personal.

Esto significa que el alcance que ha de darse a la utilización de las fuentes que hemos relacionado es muy relativo, incluso si esta utilización es, a veces, muy amplia, y sin subestimar la improcedencia de silenciar autores utilizados, lo que, por otra parte, podría quizá atribuirse al estado incompleto en que, como oportunamente advertimos, dejó A. R. sus autógrafos. Si nuestro autor utiliza, por ejemplo, a Mercier para su argumentación contra la llamada posibilidad intrínseca, habrá que subrayar que en A. R. la crítica es, como no sucede en Mercier, perfectamente consecuente con su gnoseología, y que nuestro autor la lleva, sin paralelo en Mercier, a sus últimas consecuencias; si se sirve de Urráburu, ello no tiene más significación que la conveniencia de proveerse de argumentos y materiales expositivos para una visión del tema de la potencia y el acto fundamentalmente suareciana, sin que ello implique, como veremos, pleno seguimiento al Doctor Eximio; si utiliza a Petavio y Ripalda, por una parte, y a Vacant, por otra, habrá que advertir que A. R. no se propone realizar,

como es manifiesto, una investigación histórica, sino una exposición doctrinal cuya originalidad habremos de subrayar como merece; el carácter, en fin, que nuestro autor da a los argumentos de causalidad eficiente y final, hace casi baladí la extensa utilización de Klimke, en el primer caso, y de Janet, en el segundo.

Huelga advertir, a la vista de las anteriores consideraciones, que, si recordamos las diversas formas en que pueden ser utilizadas las fuentes [243], materiales o doctrinales, implícitas o explícitas, es decir, «materialiter», «ad modum compilationis» y «critico et independenti ac personali modo», aunque a veces pudiera pensarse en la segunda manera de citar, la verdad es que siempre y en todo caso se advierte en A. R. un perfecto sentido crítico y valorativo de los textos.

Dejamos para la nueva edición en proyecto de los PFD un estudio más amplio y general de las fuentes de A. R. y de los cauces seguidos por nuestro autor para conocerlas y servirse de ellas [244].

---

[243] V. J. De Guibert, S. J., *Breves adnotationes in cursum Methodologiae generalis*, 2.ª ed., Roma, 1944, pág. 58.

[244] V. «Crisis», art. cit., pág. 15, nota 2.

VIII

VALORACIÓN DE LOS CUATRO Mss.

El manuscrito PE

El carácter fundamental que A. R. atribuye explícitamente al problema ontológico del acto y la potencia [245] ha sido puesto luego cada vez más de relieve, especialmente a partir de la polémica Manser-Fuetscher, que fue origen, como es notorio, de abundante y excelente bibliografía [246].

[245] V. Ms. PE 1 y 2 (3).

S. Cuesta, S. J., en *Don Ángel Amor Ruibal. Su personalidad científica y su obra filosófico-teológica* («Rev. esp. de Teol.», 1944, 581-610), pág. 606, dice: «Uno de los volúmenes de A. R. que queda por editar está dedicado a la doctrina de potencia y acto.—Este volumen sería el que habría de decirnos el lugar en que se coloca A. R. en varias cuestiones importantes que se disputan entre las tres escuelas: suareciana, tomista y escotista. Aunque los tomos publicados dan indicios muy probables de que no admite la teoría de la necesidad de una potencia sujetiva para la limitación del acto, y es casi cierto que no admite la distinción real entre la esencia y la existencia y la imposibilidad de la pluralidad de individuos de la misma especie, tratándose de seres puramente espirituales, ni que el principio de individuación sea la materia signada por la cantidad, esto no basta para llamarle suareciano y escotista, pues la crítica que hace de estas teorías hace presentir que él va mucho más allá y que trata de subvertir casi por completo la doctrina escolástica del acto y de la potencia y sustituirla por una concepción nueva que acaso él considera más independiente de las preconcepciones filosóficas recibidas de la gentilidad, y más puramente unida a la verdad teológica».

[246] V., por ej., G. M. Manser, O. P., *La esencia del tomismo*, 2.ª edición, Madrid, 1953; L. Fuetscher, S. J., *Acto y potencia*, Madrid, 1948; J. Hellin, S. J., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*,

Sistematiza Manser, como es sabido, la esencia del tomismo alrededor de su doctrina peculiar sobre el acto y la potencia, doctrina mediante la cual esta escuela da una solución característica a los problemas metafísicos centrales de la finitud, multiplicidad y mutabilidad de los seres creados.

Dios es, para el tomismo, el acto entitativo puro y subsistente, y, como tal, es absolutamente infinito, único e inmutable. La limitación del acto entitativo sólo es posible por su recepción en una potencia real, recepción que sirve de fundamento tanto para la finitud como para la multiplicidad de los seres.

Una característica de todo ser finito es la potencialidad. Por esta razón, para los tomistas no sólo el sujeto que adquiere pasivamente una forma ha de recibirla de fuera, sino que aun el principio activo ha de salir de su potencialidad por una moción previa que recibe inmediatamente de Dios, acto puro. Sólo así puede realizarse el tránsito de la potencia al acto.

Existe, en fin, para el sistema tomista un paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, con lo cual va unido el dar una solución característica al problema de los universales.

Fuetscher subraya [247] que la estructura acto-potencial del ente como tal no es un bien privado de la escuela tomista, sino un principio sistemático esencial de la escolástica en general, principio que el suarecianismo interpreta en el orden metafísico, en contraposición al orden físico de los tomistas, es decir, sin que tenga que corresponderle en las cosas una composición real de potencia y acto.

Para los suarecianos, el primer predicado que distingue la criatura del Creador no es la composición real de esencia y existencia, sino la dependencia absoluta de Dios en cuanto a la posibilidad de su esencia y en cuanto a su actualidad. Aquella composición es imposible, ya que la realidad actual del ser creado es ser una existencia de tal o cual calidad o grado. Del primer predicado dicho se derivan «a priori» todos los demás

«Pens.», extraordinario dedicado a Suárez en 1948, pp. 123-167; S. CUESTA, S. J., *La controversia sobre la limitación del acto*, «Pens.», 1951, 232-244; F. FERNÁNDEZ DE VIANA, O. P., *Sobre la limitación del acto*, «Est. fil.», 1954, 331-387. Nos servimos de esta bibliografía para el resumen que hacemos a continuación de las doctrinas tomista y suareciana sobre la materia.

[247] V. *o. c.*, pp. 299 y 301.

predicados característicos de la criatura, como la contingencia, finitud, potencialidad, mutabilidad, composición de potencia y acto, por lo menos, accidental, multiplicabilidad y semejanzas.

La escuela de Suárez subraya, además, que todo movimiento presupone necesariamente una relación de acto y potencia. El tránsito de la potencia pasiva a su acto correspondiente sólo puede verificarse con dependencia respecto de un motor externo que confiera el sujeto la nueva forma. Pero parece ser, en cambio, algo esencial a la potencia activa el poder efectuar el tránsito del «actus virtualis» al «actus formalis», que constituyen los dos modos de ser de una misma perfección, modos que guardan entre sí una relación de potencia y acto.

Este esquema fundamental de las sistematizaciones tomista y sureciana de la teoría del acto y la potencia va a permitirnos situar la sistematización de A. R., que estimamos está en la línea de Suárez, pero urgiendo más aún los principios que ya sirvieron al Doctor Eximio.

A. R. dice [248] al comenzar la segunda parte del Ms. PE que, al hablar del acto y de la potencia de los seres, se compara una potencia al efecto que de ella depende y que puede producir, es decir, «se trata de la posibilidad de un efecto en orden a su causa», idea central alrededor de la cual desarrollará su teoría general del acto y la potencia.

Dejó nuestro autor, fuera del Ms. PE, textos suficientemente expresivos para caracterizar dicha teoría. Lo hace, por ejemplo, en PFD VI, 561-566, resumiendo su crítica de la doctrina aristotélica; en las páginas 586-589 del mismo volumen, sintetizando lo más peculiar de su sistematización personal, y en Ms. ED-E, 227-232 y 325 ss., aplicando estas ideas al problema de la demostración de la existencia de Dios.

Criticando la doctrina de la potencia y acto que considera aristotélica, A. R. nota que, según ella, la potencia pasiva no se convierte en acto sino al recibir la forma y que la potencia activa no es tal sino en cuanto está en acto, lo que no sucede sino mediante la forma correspondiente, sin la cual el agente estaría en condición de paciente. No se trata, pues, de la actuación del ser por dinamismo propio, sino de una yuxtaposición de factores, de un proceso mecánico de formas en serie sin fin.

[248] Ms. PE 107.

El problema del acto y la potencia debe proponerse, por el contrario, según A. R., como una tesis trascendente del dinamismo que preside a toda realidad y como un postulado del devenir en las gradaciones de todo lo contingente, es decir, en la forma abstracta y universal, concomitante a la noción de ser; en la forma singular concreta, según el tipo singular de cada ente y sus funciones, y en la forma concreta en relación, o sea, en el dinamismo universal real. Si la potencia y acto no son sino dos aspectos relativos de un dinamismo en cada ser concreto, la universalidad de los seres en su engranaje de relación no es sino la proyección más amplia y cumplida de las formas de acto y potencia, debido a la misma índole relativa en que todo se encuentra y desenvuelve. Esta relatividad en su dinamismo, subraya nuestro autor, es tan íntima a los entes singulares y a la universalidad de lo creado que no se concibe su actuación sin que sea condicionada por algo que la determina, lo cual hace que, efectivamente, nada se mueva sin que de algún modo sea determinado el movimiento por algo ajeno al dinamismo de la acción.

A. R. aplica explícitamente su teoría del acto y la potencia a la demostración de la existencia de Dios. La realidad del mundo ha de considerarse no como un conjunto de seres independientes incluso en su propia entidad, sino como un todo orgánico del cual son miembros aquellos mismos seres. La relatividad interna y sustancial consiguiente de los miembros del organismo ontológico del universo hace que éste no sea inteligible como Absoluto, Absoluto cuya existencia viene así exigida y demostrada.

Parece superfluo subrayar las diferencias fundamentales que separan a la teoría de A. R. de la sistematización tomista. Ni en las páginas citadas ni en cualesquiera otras de los PFD o de los manuscritos hay huella alguna, que sepamos, de los principios básicos sistemáticos que arriba resumíamos, siendo frecuente, en cambio, la crítica ruibalista de tesis ontológicas, lógicas y psicológicas (principio de individuación, realismo moderado, entendimiento agente, etc.) fundamentales en la escuela de Santo Tomás.

Tampoco puede considerarse la doctrina de A. R. como suareciana en todas sus partes, mucho menos, sobre todo, si pretendiéramos referir la atribución al propio Suárez y no a su

Escuela [249]. Las fuentes que, según vimos, utiliza A. R. son con frecuencia suarecianas, y de Suárez toma, especialmente, argumentos para rebatir otras doctrinas, por ejemplo, la interpretación tomista del principio «omne quod movetur ab alio movetur». Pero A. R. urge mucho más, como arriba indicamos, las premisas del Doctor Eximio. La teoría ruibalista del acto y la potencia viene a ser, en realidad, una explicación de la causalidad eficiente —una sola, perdónesenos el subrayado, de las cuatro causas analizadas por Aristóteles— que la convierte en una sistematización dinamicista, si bien no, como nuestro autor cuida de subrayar [250], al modo leibniciano. Si para Suárez el principio «omne quod movetur ab alio movetur» no tiene aplicación cuando se trata de la potencia activa, es decir, cuando se da el acto virtual, para A. R. carece de validez en cualquier caso, siendo, como son, esencialmente activos en su teoría la totalidad de los seres creados.

Pero es especialmente en las implicaciones gnoseológicas de la teoría del acto y la potencia donde A. R. se aparta más sensiblemente, a nuestro juicio, de la doctrina tradicional en la Escuela, lo cual es singularmente patente en la teoría ruibalista, muy característica dentro de su sistemática general, sobre los posibles.

Según la Escolástica en general los posibles tienen su fundamento en la esencia o entendimiento de Dios, de los que son imitaciones «ad extra» al venir a la realidad. A. R. subraya [251] que tal doctrina es una de las principales reminiscencias del realismo platónico en la Escuela, sin verdadera y consecuente justificación sistemática dentro de los principios aristotélicos en que se la pretende insertar.

---

[249] FUETSCHER, *o. c.*, pp. 301-302, matiza con acierto este punto, al hablar más bien del «espíritu» de Suárez y de los «puntos esenciales» de su doctrina. Ni el tomismo ni el suarecismo pueden pretender la representación de las doctrinas inmutables de sus respectivos iniciadores, dado «el desarrollo que ha sufrido la filosofía» desde sus respectivas épocas hasta nuestros días. Fuetscher advierte agudamente que el suarecianismo ni lo pretende siquiera, al ser Suárez, más que el fundador de una escuela, el orientador de una tendencia depuradora del tomismo.

[250] V. PFD VI, 585-586, y Ms. PE, nota 7, entre otros lugares.

[251] V. Ms. PE, notas números 12, 28, 53, 54, 74 y 86, y ll. cc. en las mismas.

Nuestro conocimiento, advierte A. R., parte del singular y es, como el singular, mudable, contingente y transitorio, sin que pueda elevarse a la condición de universal en el sentido tradicional [252]. Lo que llamamos esencias y, como tales, eternas, inmutables y necesarias, son puras creaciones de nuestra inteligencia, que les da aquellas características, no pasando, igualmente, los posibles intrínsecos de ser puras lucubraciones mentales. Nuestro autor llama puramente psicológica a esta posibilidad, refiriendo exclusivamente a la causa la que denomina posibilidad ontológica. Consecuencia de esta doctrina es la interpretación que da A. R. [253] a la célebre controversia sobre la distinción entre la esencia y la existencia, controversia en la que nuestro autor no toma partido por ninguno de los contendientes.

Situada y caracterizada la doctrina de A. R., réstanos hacer sobre ella algunas consideraciones críticas, consideraciones, digamos en seguida, que serán más bien crítica de su crítica, ya que, como hemos notado y volveremos a poner de manifiesto más adelante, su posición es perfectamente sistemática y no susceptible, por tanto, de enjuiciamiento adecuado más que en el conjunto de su coherente exposición.

Limitaremos esta crítica a algunos puntos más característicos, examinando concretamente la posición de A. R. ante el principio «omne quod movetur ab alio movetur» y ante la doctrina escolástica sobre el fundamento de los posibles.

El pricipio «omne quod movetur ab alio movetur» es la formulación metafísica, no de la totalidad de lo que acaece en el movimiento, sino únicamente de uno de sus requisitos esenciales.

El movimiento es, según el conocido y profundo análisis de Aristóteles, «actus entis in potentia prout in potentia». Es decir, hay «motus» cuando un ser, en potencia para algo, recibe ese algo. El movimiento es el tránsito del estado negativo o carencial al acto correspondiente.

Resulta así el movimiento sinónimo perfecto y adecuado de cambio. Es el cambio exactamente lo que el Estagirita pretende

[252] A. R. reprocha especialmente la que al respecto estima inconsecuencia de Suárez. V. Ms. PE, nota 15 y lugares allí citados.
[253] V. Ms. PE 185-191.

explicar contra las negaciones del monismo eleático. La imposibilidad dialéctica de añadir ser al ser o de convertir el no-ser en ser, indujo, como es notorio, a Parménides a negar la realidad del cambio, sosteniendo que lo que nos parece tal, no lo es en realidad. La contestación de Aristóteles fue: el cambio no es aparente, sino real; afecta al mismo ser, y las aporías eleáticas pueden resolverse gracias a la realidad de la potencia. El ser se mueve, cambia, se transforma, deviene, porque ni es siempre acto, ni es totalmente acto.

Lo que había que explicar era, pues, lo nuevo. Mejor dicho, lo relativamente nuevo, lo modificado, lo devenido. Era necesario poner de relieve cómo es posible ontológicamente que «algo» que no era una cosa deviniera precisamente esa cosa. El Estagirita explica que esa transformación puede verificarse merced a la potencia real que existe en aquel «algo» para recibir «de otro» la cosa que ha de ser su nueva actuación.

Parece evidente que en esta explicación Aristóteles se refiere exclusivamente a la *potencia pasiva*. Y no será inútil insistir en este punto, con frecuencia no debidamente clarificado.

Ya el sentido pasivo del verbo —«movetur»— parece exigirlo. El principio se refiere a lo que es movido, cambiado, modificado y devenido, y pone de relieve que ello no puede hacerse por el mismo ser que es movido y que, en el supuesto, no tenía el acto que va a recibir y que adquiere precisamente por el cambio.

La necesidad de esta interpretación y su rigurosa exactitud dentro de la doctrina general de Aristóteles parecen manifiestas si las ponemos en relación con otra profunda explicación típicamente peripatética: la de las causas.

En el admirable esquema que de ellas elaboró el Estagirita no parece difícil hacer referencias al análisis del movimiento. «Lo» que se mueve, esto es, la causa material que adquiere una forma, la adquiere, no gracias a la propia causa material, a «lo» que se mueve y que, en el supuesto, está en potencia, sino gracias a una causa eficiente [254]. Así analizado el cambio, la distinción de tal causa eficiente respecto a la causa material que deviene, es decir, la distinción entre el «quod movetur» y

[254] La mayor o menor intervención de la causa material en el proceso del movimiento es muy conocida de la Escolástica a través de su doctrina sobre la educción de la forma.

el «alius» por el cual el ser deviene, es una exigencia del principio mismo de contradicción: la causa material está en potencia (es la potencia) y estaría al propio tiempo en acto, es más, daría el acto, si no fuese distinta de la causa eficiente que produce o coopera en la producción del movimiento. En este sentido, el principio «omne quod movetur ab alio movetur» es, a nuestro juicio, una sencilla y clara formulación del principio de causalidad, formulación, por cierto, estrictamente analítica, a la que no parece fácil oponer reparos.

El principio parece, en cambio, discutible, y de hecho se le discute y hace objeto de supuestas contradicciones si, pretendiendo analizar el proceso mismo de la causalidad eficiente, es decir, no ya de la potencia pasiva, sino de la potencia activa, se le aplica el esquema «omne quod movetur ab alio movetur» y se deduce que, supuesto que en el causar hay también tránsito de una potencia a un acto, este tránsito hay que atribuirlo «a otro», con un regreso sin fin en la serie de causas y con lógica e inmediata anulación de la causalidad de cada agente «si no es movido por otro». Ésta es precisamente la doctrina tomista y lo que los suarecianos contradicen con su teoría del acto virtual.

No parece difícil demostrar que tal aplicación del principio «omne quod movetur ab alio movetur» es inadecuada.

El análisis del movimiento que implica dicha fórmula ha de circunscribirse a la potencia pasiva, como lo exige su mismo origen y el sentido pasivo de la expresión. Parece exagerado querer aplicarlo a la potencia activa, que es, por definición, la capacidad, no de *ser movido*, sino de *mover*. Parece manifiesto que el análisis peripatético no se refirió a la causa eficiente, que no sólo no cambia, sino que es la única posibilidad, o, quizá más exactamente, según apuntamos al principio, uno de los esenciales requisitos para que el cambio se produzca.

Si, a la vista de las observaciones precedentes, nos preguntamos si el principio «omne quod movetur ab alio movetur» es válido para demostrar la existencia de Dios, nuestra respuesta es claramente afirmativa. El principio vale, incluso, hasta donde no valía para el Estagirita, que no se ponía el problema del puro origen del ser, de la creación, sino, simplemente, de los cambios que se operan en los seres existentes. Vale en su limitación peripatética por la exigencia del Acto puro para explicar

las transformaciones de la materia; y vale más allá aún, si el devenir, el cambio, el movimiento, es una realidad que alcanza al ser mismo como ser. Porque donde haya movimiento, habrá que reconocer devenir, y si el devenir afecta al ser mismo, valdrá para él, radicalmente, la deducción de que es «ab alio», es decir, la realización posible gracias a una causa eficiente extrínseca al ser finito como tal. El «omne quod movetur ab alio movetur», así interpretado, es válido apoyo para las pruebas, y las objeciones de A. R. sirven exclusivamente para eliminar de éstas la ganga de lo que la teoría peripatética tenía de caduco. Pero nada más. No valen, en efecto, contra su esquematización metafísica; si valiesen, serían eficaces también contra el principio mismo de causalidad eficiente.

Resumiendo nuestro parecer, digamos que, a nuestro juicio, la validez del principio «omne quod movetur ab alio movetur» es universal y no tiene excepción alguna en su proyección metafísica. Es entonces el principio mismo de causalidad considerado bajo el aspecto de cambio o devenir y legítimamente formulado, en términos de acto y potencia, como análisis del tránsito de la potencia al acto. En otras palabras, el mismo fenómeno es estudiado por el principio de causalidad si se formula respecto a la causa y el efecto, al principio y al término de la acción, y por el principio «omne quod movetur ab alio movetur» si se analiza la acción misma. El «omne quod movetur ab alio movetur» no vale en absoluto para la causa eficiente en cuanto potencia activa; sí, en cambio, para la misma causa en lo que tenga de potencia pasiva y requiera una acción, ocasión o estímulo externo. En realidad, esta potencia pasiva se da siempre —es la misma contingencia— en cualquier ente creado, y ello hace posible la utilización de una doble argumentación para probar la existencia de Dios: por el movimiento metafísico o devenir y por la causalidad eficiente.

La crítica de A. R. es singularmente eficaz contra cualquier interpretación sistemática del principio «omne quod movetur ab alio movetur» que anule la causalidad eficiente. Admitido, en cambio, el principio de causalidad, el «omne quod movetur ab alio movetur», en su proyección metafísica, puede rechazarse sólo verbalmente. Si los seres fuesen activos hasta el punto de no necesitar sino de agentes externos u ocasiones que no los afectasen intrínsecamente, difícilmente podría mantenerse el

principio mismo de causalidad. A la pregunta de si todo efecto —lo nuevo— tiene su causa, sería fácil responder que, a semejanza de las causas eficientes, la que se busca está en el mismo ser donde surge el efecto. La verdad es que lo nuevo surge en una potencia pasiva gracias a una potencia activa, la cual, a su vez y en otro orden, es potencia pasiva también.

Advirtamos, para terminar, que, pese a las generalizaciones de su crítica, la sistematización personal ruibalista de la doctrina del acto y la potencia y de su aplicación a la demostración de la existencia de Dios coinciden con lo fundamental de la de la Escuela, abundando en nuestro autor —hemos citado ya los principales— los textos en que se contienen las exigencias más importantes advertidas en las observaciones precedentes. Valga por todos el texto que transcribíamos más arriba [255], al fundamentar en A. R. nuestra ordenación de los Mss. ED y EDE, y sus reiteradas observaciones [256] a la legitimidad fundamental de las vías segunda y tercera de Sto. Tomás.

Parece igualmente extremada y unilateral la crítica ruibalista de la doctrina general de los escolásticos acerca del fundamento de los posibles, crítica que en A. R. es rigurosamente sistemática, por lo que la trataremos en este lugar [257] exclusivamente en relación con el tema del acto y la potencia.

No parece discutible, en una doctrina fundamentalmente aposteriorista o aristotélica, que es la de la mayoría de la Escuela y la común al propio A. R. y a nosotros, que el origen de los que llamamos posibles [258] sea realmente psicológico y que connote esencialmente la existencia, de cuya realidad los deducimos. En este sentido, ha de admitirse que son, ciertamente, si no «ficciones mentales», como quiere nuestro autor [259], sí resultado de nuestra elaboración mental.

Es claro igualmente, sin embargo, que no está ahí el problema, el auténtico problema que la Escolástica quiere y necesi-

---

[255] PFD VI, 643-644. V. más arriba, pp. 47-49.

[256] V., por ej., PFD VI, 603, 612 y 643.

[257] V. lo que decimos con carácter más general en el art. cit. más arriba sobre la crítica ruibalista de las pruebas platónicas, publicado en «Augustinus».

[258] V. Ms. PE 114, 117, 120, 124 y 133, entre otros 11.

[259] Ms. PE 117.

ta resolver al hablar del fundamento de los posibles. Aquél es un problema puramente psicológico; éste, insoslayablemente gnoseológico y ontológico, si la realidad ha de interpretarse en un sentido de algún modo trascendente, es decir, si ha de buscarse su fundamentación metafísica en otra realidad superior.

No parece difícil advertir que la posición de A. R., sistemática, repetimos, viene impuesta por su consecuente oposición a la ideología platónica.

No es, ciertamente, «esencialista» la doctrina de nuestro autor[260], como lo son la tomista y suareciana; ha de ponerse de relieve, no obstante —digamos para terminar—, que también A. R. admite, como a su tiempo examinaremos, un conocimiento intelectual intuitivo de las cosas que nos pone en posesión de lo que, según él, ha de entenderse como conocimiento «esencial», conocimiento que nos permitirá alcanzar el mundo metafísico y Dios.

El manuscrito NS

El problema de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza afecta, sin duda, tanto a la Filosofía como al Dogma. Es un problema, claro es, primordialmente teológico, porque los términos en que se plantea vienen explícitamente dados por la Revelación —lo natural y lo sobrenatural, como realidades no opuestas, pero sí esencialmente diversas y que, no obstante, han de compenetrarse para originar la nueva realidad de la naturaleza humana auténticamente elevada a un orden superior de modo que sea causa de actos sobrenaturales—. Pero es la Filosofía la que, aceptados los supuestos del problema, ha de intentar su solución en un plano estrictamente racional e inevitablemente sistemático.

No hará falta añadir que se trata de un problema fundamental: para la Teología católica, que es una doctrina de salvación basada en la Gracia, don divino y sobrenatural; para la Filosofía, porque la especulación alrededor de estas realidades obliga al filósofo que las acepta a replantear conceptos ontológicos ciertamente capitales.

[260] El calificativo es del propio A. R., analizando, en Ms. PE 185-191, la controversia sobre la distinción entre la esencia y la existencia.

A. R. va a tratar el problema teniendo en cuenta esos dos aspectos, o sea, desde el mismo punto de vista y con igual método que los restantes que forman el contenido y justifican con absoluto rigor el título mismo de sus PFD. Va a intentar esa especulación racional, netamente filosófica, que implica la elaboración de los datos revelados acerca de las relaciones entre los órdenes natural y sobrenatural.

La problemática resultante es muy varia, como puede advertirse a la vista de cualquier tratado teológico sobre la Gracia o sobre Dios, Creador y Santificador. Pero la cuestión básica, alrededor de la cual, con penetración muy característica, centra sus análisis A. R., es indudablemente la que aludíamos más arriba: la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza obliga a subrayar la trascendencia de la segunda respecto de la primera, ya que lo sobrenatural se otorga al hombre como un don, como algo no debido en absoluto, sino totalmente gratuito, como una gracia [261]; pero esta trascendencia dificulta la explicación del otro aspecto igualmente indispensable del problema, es decir, la necesaria inserción intrínseca de lo sobrenatural en la naturaleza, de suerte que ésta pueda decirse con verdad elevada y considerarse auténticamente vitales los actos sobrenaturales resultantes.

¿Puede explicarse esa aparente contradicción? ¿Cómo es posible la adecuada inserción de lo sobrenatural en la naturaleza?

A. R. plantea este problema radical [262] en la forma tradicional en la Escolástica. Los escolásticos, para resolver la cuestión, acudieron a un concepto nuevo: el de potencia obediencial. La naturaleza es, según ellos, una realidad determinada, perfectamente circunscrita dentro de los límites que la definen como tal, pero abierta, gracias a la potencia obediencial, a la acción

---

[261] Los teólogos ponen este punto cada vez más de relieve, especialmente después que el Magisterio eclesiástico se ha pronunciado al respecto con claridad. La Encíclica *Humani Generis* (AAS, 1950, pág. 570) dice: «Alii veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet».

[262] Vamos a poner de relieve solamente lo que nos parece más característico. La exposición de A. R. es muy amplia y abarca múltiples otros aspectos doctrinales, históricos y críticos.

del Creador, que la eleva al orden sobrenatural transformándola.

Nuestro autor considera insuficiente e innecesario este esquema. La potencia obediencial [263], dice, ni se requiere ni basta para resolver el problema. La Escuela utiliza un concepto de «naturaleza» que es absolutamente incompatible con el de «potencia obediencial». La naturaleza, en la interpretación aristotélica seguida por la Escuela, es, por definición, algo concluso y cerrado; la potencia obediencial implica, en cambio, una esencial dependencia respecto a una Causa que obra con libertad. No basta, pues, el concepto de potencia obediencial si se mantiene consecuentemente el de naturaleza.

Pero no se requiere tampoco. Lo necesitaban y necesitan los escolásticos, dada su idea de la naturaleza, para hacer posible la acción de lo sobrenatural en ella. En la doctrina de A. R., por el contrario, la naturaleza es una realidad esencialmente mudable y abierta, que no exige, por tanto, estar dotada de una potencia pasiva específica que fundamente aquella posibilidad. Dios opera en la naturaleza, según nuestro autor, de modos distintos y teóricamente innumerables, siempre que se respete el principio de contradicción. Uno de estos modos posibles es la actual constitución de la naturaleza; otro, el orden histórico de sobrenaturaleza.

Permítasenos subrayar el interés máximo que tiene el planteamiento ruibalista del tema, planteamiento, a nuestro parecer, no frecuente en la excelente y abundante literatura contemporánea sobre la materia [264].

Suele tratarse el problema a propósito de la cuestión de la aspiración innata de la naturaleza humana a la visión beatífica, cuestión, ciertamente, importante y ampliamente discutida también por nuestro autor, pero dependiente, sin duda, del pro-

---

[263] Han de verse, además de las páginas del Ms. NS sobre el tema, las que le dedica el autor en Ms. PE 79-106.

[264] V., por ej., H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París, 1946; J. ALFARO, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano* (1274-1534), Madrid, 1952; J. M. ALONSO, C. M. F., *Lo natural y lo sobrenatural*, «Rev. Esp. de Teol.», 1953, 55-68, y J. ALFARO, S. J., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, «Gregorianum», 1957, 5-50. En cualquiera de estos autores puede verse mucho más amplia bibliografía.

blema ontológico fundamental ahora examinado [265]. La cuestión, en efecto, de la aspiración innata pretende subrayar el nexo dinámico psicológico entre lo natural y lo sobrenatural; pero esto supone establecida previamente la conexión ontológica estática, mediante la doctrina de la potencia obediencial, para los escolásticos en general, o sin ella, como A. R. propugna [266].

A. R. subraya en diversos lugares [267] su punto de vista resueltamente negativo respecto a la existencia de esta aspiración innata. No es posible admitir, sin falta de lógica, advierte con Suárez [268], un apetito natural que no implique exigencia de su objeto, implicación que invalidaría la doctrina desde el punto de vista teológico [269]. Pero igualmente inadmisible le parece, dentro de sus supuestos sistemáticos, la doctrina que niega aquella aspiración. También aquí, como en la cuestión del nexo ontológico, estima A. R. que el apetito innato de lo sobrenatural ni basta ni se requiere al respecto. No basta, porque ella sola no haría intrínseco a la naturaleza lo que fuese solamente extrínseco a ella; no se requiere tampoco, porque el nexo ontológico puede explicarse perfectamente sin la aspiración. Es necesario, concluye A. R. [270], penetrar más íntimamente en el concepto de naturaleza y declararla intrínsecamente modificable bajo la acción divina por la determinación de nuevas relaciones. Así puede explicarse que Aquél que ha formado la naturaleza venga, con el orden de sobrenaturaleza, a obrar tan intrínsecamente en ella como si la nueva forma sobrenatural fuese una expresión del dinamismo natural.

La penetración y originalidad de esta doctrina de A. R. en orden a la posible solución del problema planteado, podremos quizá advertirlas mejor si las comparamos con otras explicaciones contemporáneas.

No vamos a referirnos a los que mantienen una posición, digamos, cayetanista, contra los cuales valdrían quizá directa-

[265] V. Ms. NS 130-131 y 143.

[266] V. en Ms. NS 53-54 la aguda explicación que da A. R. a la doctrina, en apariencia paradójica, de Escoto, quien considera lo sobrenatural extrínseco a la naturaleza y admite, sin embargo, la aspiración innata.

[267] V., por ej., Ms. NS 62-63, 160-161 y 171-180.

[268] Ms. NS 63.

[269] V. Ms. NS 143.

[270] V. Ms. NS 179-180.

mente las razones subrayadas en la crítica de A. R.: imposibilidad de insertar la potencia obediencial en la naturaleza aristotélica e imposibilidad de establecer nexo psicológico alguno entre una naturaleza y una sobrenaturaleza radicalmente separadas entre sí. Nos fijaremos únicamente en el planteamiento utilizado por la apologética ortodoxa que sigue de alguna manera el movimiento iniciado por Sestili; apologética a cuyos antecedentes se refiere explícitamente nuestro autor [271].

Según Lubac, el representante contemporáneo más caracterizado de esta tendencia [272], al resumir su exposición y con fórmula que parece querer sintetizar su pensamiento, el deseo de ver a Dios podría considerarse «natural», sin que esto significase «exigencia» más que por parte de Dios —«divina exigencia», dice este autor—, es decir, exigencia, no por parte de la criatura, sino por parte de Dios, que la pone en la criatura y la exige de ella.

En el artículo publicado en «Gregorianum», el P. Alfaro subraya [273] que el apetito innato de la visión beatífica no incluye exigencia ontológica alguna. Su concepto de apetito natural —ordenación ontológica del sujeto perfectible al objeto o bien perficiente— contiene implícitamente, según este autor, la posibilidad absoluta de la posesión del objeto, pero no la necesidad o exigencia de poseerlo; la criatura intelectual está naturalmente ordenada a la visión de Dios solamente como a su posibilidad suprema, como al último término posible de su perfectibilidad.

No desconoce Alfaro la aparente paradoja que implica un ser esencialmente orientado por un apetito innato y fundamental hacia la visión de Dios y susceptible, sin embargo, de no recibir el principio activo necesario para llegar a la misma. La antinomia se explica por el análisis de la criatura intelectual, ser esencialmente contingente y limitado, compuesto de potencia y acto y radicalmente mudable, con lo que, dejada en su propia creaturalidad, no puede alcanzar la total inmovilidad que encierra la visión beatífica.

---

[271] V. Ms. NS 63. V. también lo que decimos más arriba, nota número 238.

[272] V. su *o. c.*, pp. 481-494.

[273] V. art. cit., por ej., pp. 15, 34-35, 39.

No resulta fácil de comprender, atribuyéndole más valor que el de un brillante y sutil juego de palabras, la explicación de Lubac. Parece, en efecto, secundario que se diga producida por Dios la exigencia de la criatura a la visión beatífica o que se suponga como propia de la misma criatura. En los dos casos, claro es que ha de atribuirse, mediata o inmediatamente, al Creador, sin que por ello pueda dejar de considerarse rigurosamente natural en la criatura.

La explicación del P. Alfaro nos parece una profunda interpretación teológica [274] del hecho de la elevación y de la relación real entre el deseo, innato o elícito, de ver a Dios y la satisfacción de este mismo deseo; pero deja intacto el problema teórico y de principio.

La afinidad y connaturalidad entre la naturaleza intelectual del hombre y el carácter igualmente intelectual de la visión beatífica son excelentemente puestas de manifiesto por el P. Alfaro y prueban hasta qué punto la doctrina católica no destruye, sino que eleva en un sentido harto real la naturaleza. Comprendemos igualmente que se atribuya a la visión beatífica la perfecta inmovilidad que no es alcanzable naturalmente. El problema, sin embargo, fundamental queda sin resolver y está en compaginar la trascendencia e inmanencia de los términos en cuestión. Si la naturaleza tiene apetito innato de la visión beatífica, es decir, si se salva perfectamente la inmanencia, no parece fácil comprender que no valga lo que la Escolástica dice en fórmula tradicional: «natura nequit esse frustra», lo que implicaría verdadera exigencia del fin sobrenatural.

El punto de vista de estos ilustres teólogos parece perfectamente lógico. Reconocida y puesta de manifiesto la trascendencia del orden sobrenatural, ha de buscarse un nexo del que resulte el carácter intrínseco de su inserción en la naturaleza; pero no parecen bastante convincentes las explicaciones que aportan. Veamos si el problema tiene, en la doctrina de A. R., otra posible solución mejor.

Según nuestro autor, lo sobrenatural implica una transformación entitativa de la naturaleza, transformación que modifica

[274] El P. Alfaro se coloca expresamente en el punto de vista «estrictamente teológico». Son fundados, sin embargo, nuestros reparos, ya que pretende resolver el aspecto no «existencial», sino «esencial», del problema. (V. art. cit., pág. 8 y nota.)

sustancialmente a la criatura —la deifica— y que es realizada por Dios, Creador y al propio tiempo autor de la elevación sobrenatural. La transformación es posible, sin necesidad de acudir al concepto de potencia obediencial, porque la naturaleza no se interpreta en el sentido aristotélico, sino como un conjunto de elementos en relación, susceptible de nuevas relaciones de muy diversos órdenes. En la naturaleza elevada es perfectamente admisible y comprensible el apetito de la visión beatífica, sin que sea atribuible en ningún caso a la naturaleza no elevada.

En la explicación de A. R. resulta manifiesta la posibilidad de la naturaleza pura a que se ha referido una vez más últimamente el Magisterio eclesiástico; es igualmente evidente el fundamento ontológico de la elevación sobrenatural histórica; son claros los nexos ontológico y psicológico entre naturaleza y sobrenaturaleza, y, en fin, se mantienen de forma coherente y perfectamente inteligible la trascendencia e inmanencia. Con todo ello la doctrina de A. R. parece lograr una fundamentación racional sistemática de la posibilidad de un orden sobrenatural, esencialmente diverso y superior al de naturaleza, y, sin embargo, íntimamente compenetrado con ella desde el momento en que se produce.

No queremos terminar estas notas valorativas del Ms. NS sin hacer un breve comentario a dos trabajos, excelentes por distintos conceptos, aparecidos en fechas recientes y debidos a D. Jesús Polo Carrasco y al P. José M.ª Delgado Varela, respectivamente [275].

Hizo Polo Carrasco su trabajo a la vista de una copia del Ms. NS, sistematizando, sin comentarios críticos, pero con manifiesta objetividad, páginas muy características del inédito referentes al tema de la posibilidad de la sustancia sobrenatural creada. El trabajo de Delgado Varela, independiente, claro es,

[275] J. POLO CARRASCO, *La posibilidad de una sustancia sobrenatural creada según Amor Ruibal*, Comillas, Pro manus., Seminario de Teología Dogmática, 1954; J. M. DELGADO VARELA, O. DE M., *Naturaleza y sobrenaturaleza de Angel Amor Ruibal*, «Estudios», 1957, 249-303. Polo Carrasco discute al final de su trabajo la opinión, según él, mantenida por Delgado Varela en «Lo natural y lo sobrenatural», «Estudios», 1952, 459-521, en relación con el tema.

del anterior, busca más amplio horizonte, comentando, con puntos de vista personales, la totalidad de la problemática suscitada por A. R., con muy especial referencia al mismo tema anterior, punto, en todo caso, que elegimos para las siguientes observaciones.

En las páginas finales de su estudio [276], sostiene Polo Carrasco la posibilidad de una sustancia sobrenatural creada según la doctrina de Amor Ruibal [277], parecer que no podemos sino suscribir sin reserva alguna, ya que el propio A. R. lo afirma rotundamente [278].

En su trabajo publicado en la revista «Estudios», Delgado Varela va mucho más allá: «El problema de la posibilidad o imposibilidad de una sustancia sobrenatural creada —dice [279]— viene a ser tan capital en la doctrina de A. R. que, de un tal punto, no tocado apenas en las mismas obras especializadas y siempre tratado como si fuese una sutileza de los teólogos, depende la inteligencia de la exposición de A. R.»

Para Delgado Varela [280], en efecto, en la doctrina de nuestro autor, los elementos en relación, que constituyen la naturaleza, «al ser afectados por la nueva relación, y relación trascendente, se ven en sí mismos hondamente transformados, sustancialmente mudados. Soportan, en efecto, *una nueva naturaleza*, una *nueva sustancia:* es *la sobrenaturaleza*». «Lo sobrenatural —agrega [281]—, desde el punto de vista humano, constituye *una naturaleza superior añadida* a la que nos corresponde por el orden natural».

La interpretación de Delgado Varela que resumimos mueve a su autor, en consecuencia, a advertir [282] que se encontró en el Ms. NS [283] «con la gran sorpresa de afirmar el maestro de Compostela *la existencia* de la sustancia sobrenatural creada

---

[276] POLO CARRASCO, *o. c.*, pp. 50-51.

[277] Polo Carrasco rebate el parecer contrario de Delgado Varela expuesto en su trabajo de 1952, citado en la nota precedente. En el de 1957, Delgado Varela, en efecto, reconoce la necesidad de rctificar su anterior opinión.

[278] Ms. NS 203.

[279] Delgado Varela, art. 1957 cit., pp. 258-259.

[280] Art. cit., pág. 274.

[281] Art. cit., pág. 299.

[282] Art. cit., pág. 301.

[283] Delgado Varela, en los ll. cc., utiliza la ed. RM.

y nada menos que como base de su original exposición», concluyendo su trabajo [284] con estas palabras: «No deja de admirar que lo que fue tildado de sutileza de los teólogos, que discutieron sobre la mera posibilidad de la sustancia sobrenatural creada, pasase a constituir, no ya en el orden posible, sino como un *hecho,* el punto clave de la exposición amorruibalista en torno a la sobrenaturaleza».

Hemos subrayado las afirmaciones que vamos a discutir y de las que parece deducirse que, en opinión del P. Delgado, la sustancia sobrenatural creada es, para A. R., no sólo una posibilidad, sino una realidad, la realidad misma de la sobrenaturaleza, la cual así vendría a ser una naturaleza superior, inserta en la misma naturaleza humana.

No parece posible en modo alguno considerar como de A. R. la doctrina que así le atribuye Delgado Varela en su, por otra parte, notable estudio. A. R. afirma, en el lugar arriba recordado, la *posibilidad* de la sustancia sobrenatural creada; en ninguna parte, sin embargo, hemos leído la afirmación ruibalista de *su existencia,* ni texto alguno que permita considerarla deducible de su doctrina. La existencia de la sustancia sobrenatural creada convertiría la explicación de naturaleza-sobrenaturaleza en una auténtica e inextricable madeja de problemas. La misma posibilidad, claramente afirmada por A. R., aunque, por cierto, con supuestos sistemáticos distintos de los que sirvieron a Ripalda [285], se sostiene como recurso dialéctico, considerándola, no como base, sino como consecuencia de su doctrina. Parece claro el punto de vista de A. R. sobre el particular: si la naturaleza —cualquier naturaleza creada— es esencialmente abierta y depende, en su constitución, de la libre determinación del Creador, resulta, no sólo perfectamente racional la transformación intrínseca del ser humano por la acción de lo sobrenatural, sino, además, posible la constitución de un ser creado al que sea natural la sobrenaturaleza y al que, por tanto, sería debida la visión beatífica.

---

[284] Art. cit., pág. 303.
[285] V. Ms. NS 202.

Los manuscritos ED y EDE

En la valoración de los dos manuscritos ruibalistas sobre la demostración de la existencia de Dios vamos a ser breves, para no repetir consideraciones ya hechas en nuestra tesis doctoral, que versó, como arriba anotamos [286], precisamente sobre este tema.

El problema del conocimiento natural de Dios es, como oportunamente ponemos de relieve [287], un problema de suyo filosófico, pero también teológico, por haberse pronunciado sobre sus términos el Magisterio eclesiástico. Tema, por tanto, muy a propósito para ser tratado por nuestro autor en sus PFD, con el carácter central, además, que A. R. explícitamente le atribuye [288].

Los manuscritos de que ahora tratamos recogen esta doble perspectiva, exponiendo, por una parte, la doctrina del Concilio Vaticano y de Pío X al respecto, y, por otra, el planteamiento, desarrollo y soluciones que el autor considera filosóficamente valederos.

La demostración de la existencia de Dios alcanza en A. R. un notable rigor y un elevado grado de depuración.

Toda demostración valedera debe evitar, según nuestro autor, todo sincretismo no suficientemente elaborado y ha de apoyarse en supuestos estrictamente sistemáticos. No hay demostración eficaz si no se coloca en un plano metafísico, no respondiendo adecuadamente a esta exigencia más que la prueba o pruebas basadas en los conceptos de contingente y necesario; deben emplearse como medios de argumentación principios indiscutidos y aceptados, incluso, por los adversarios; las pruebas empleadas deben, en fin, permitir una inmediata elaboración sistemática de nuestra idea del ser de Dios.

A todos estos requisitos satisface la demostración ruibalista de la existencia de Dios. En su crítica [289] rechaza el movimiento

---

[286] V. más arriba, nota número 196.

[287] Ms. ED-E 5 (5).

[288] V. Ms. ED-E 240 (124). Esta consideración es la base sistemática de nuestra tesis doctoral.

[289] Recogemos algunos aspectos de esta crítica en nuestro artículo de «Augustinus», citado repetidamente.

aristotélico en su interpretación medieval física y los elementos platónicos de las vías tradicionales, y en su exposición personal mantiene las pruebas por la causalidad eficiente y final, subrayando en ambas la contingencia; interpreta esta última dentro de la relatividad entitativa universal, y elabora una doctrina sobre la naturaleza de Dios estrechamente vinculada a las pruebas de su existencia.

Podrá apreciarse la originalidad y modernidad de la sistematización de A. R. en la solución del problema de la demostración de la existencia de Dios comparando su doctrina con la de un escolástico contemporáneo de justo renombre, el lovaniense F. Van Steenberghen [290]. Las coincidencias de este autor con A. R. son tan notables que nos obligarían a pensar que depende de él si un estudio más detenido, y que dejamos para otra ocasión, no nos mueve a afirmar la dependencia de ambos respecto de una fuente común.

Valoración conjunta de los cuatro manuscritos

No quisiéramos terminar estas someras observaciones valorativas sin referirnos, en su conjunto, a los cuatro manuscritos [291] que acabamos de examinar por separado.

---

[290] F. Van Steenberghen, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, «Rev. Phil. de Louvain», 1947, 5-20, 141-168 y 301-313; íd., *Ontología*, trad. esp., Madrid, Gredos, 1957, en especial, pp. 136-183. Nótese que A. R. falleció en 1930, y que las ideas fundamentales que arriba pusimos de relieve están ya enunciadas y en buena parte desarrolladas en PFD VI, publicado en 1922.

[291] Sobre los PFD en general, no, claro es, sobre los inéditos, se han publicado ya algunas primeras valoraciones. El P. S. Cuesta, S. J., llamó la atención de los asistentes a la Semana Española de Teología de 1943 (por primera vez, según creemos, en un acto de tal relieve) sobre la importancia de la obra filosófico-teológica de A. R. con una comunicación, luego editada en la «Rev. Esp. de Teología» (v. más arriba nota número 245). Y es de otro ilustre jesuíta, el P. L. Martínez Gómez, en el Apéndice I del vol. II, pp. 474-477, de la obra de J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, una excelente síntesis de lo más característico de la filosofía de nuestro autor.

Sin olvidar el estudio de E. Luño Peña sobre *La filosofía jurídica del Prof. Amor Ruibal*, Madrid, 1935 (primero que se hizo de modo sistemá-

¿Responden los manuscritos y, en general, los PFD de que forman parte, a un plan orgánico previamente trazado por A. R.?

Expusimos ya en otro lugar [292] nuestra contestación resueltamente afirmativa. Nos parecía exigirlo el cotejo de los PFD con el Programa de Propedéutica Teológica a que arriba nos referíamos [293], y lo mismo evidenciaba el examen interno de la obra, examen que ponía de manifiesto una exposición ruibalista de la totalidad de la problemática filosófica desde una doble perspectiva, histórico-crítica y especulativa, claramente exigida, en la mente de A. R. [294], la segunda por los resultados de la primera, y desarrolladas una y otra alrededor y en función del problema central de toda filosofía, y explícitamente de la suya [925]: el del conocimiento de Dios.

Nos parece que no carece de interés insistir en este punto, que recientemente ha sido discutido. Según Rey Martínez, en su prólogo a su edición del Ms. NS [296], los PFD estarían integrados por una serie de opúsculos sobre temas filosófico-teológicos estudiados y resueltos según el sistema ruibalista de la relatividad moderada, pero independientes entre sí, hasta el punto de que la obra nada perdería si se hubiesen publicado por separado.

No parece fácil, después de lo dicho, imaginar el fundamento de estas apreciaciones. Aun si no existiesen o admitiesen distinta interpretación a la que les hemos dado, las razones aducidas y los textos ruibalistas invocados, bastaría pensar en los volúmenes VIII-X de los PFD para contradecir aquella apreciación, dada la exposición perfectamente sistemática y desarrollada de todo un sistema filosófico que los mismos contienen.

---

tico sobre un tema ruibalista), ha de atribuirse al prof. Montero Díaz, respecto a la Universidad civil, un mérito paralelo al del P. Cuesta en el ámbito eclesiástico. Fue Montero Díaz, con sus conferencias, lecciones, ponencias de tesis doctorales, etc., quien dio a A. R. estado universitario.

Han dedicado luego su atención a A. R., de una u otra forma, además de los citados en otras páginas de este trabajo, nombres tan prestigiosos como Carro, O. P.; Ceñal, S. J.; Domínguez, S. J.; González Álvarez; Gutiérrez, O. S. A.; Jiménez Duque; Muñoz Alonso; Urdanoz, O. P., etc.

[292] V. nuestro artículo de «Crisis», varias veces citado, pp. 24-32.

[293] V. supra, nota número 156.

[294] V. PFD VI, 636-637.

[295] Otra vez citamos Ms. ED-E 240 (124). V. nota 288.

[296] Ms. NS, ed. RM, pp. 6-16; V. en especial pp. 8-10.

Más admirable, sin embargo, que esta arquitectura externa fundamental de los PFD [297] ha de considerarse su íntima coherencia sistemática.

Gira su crítica histórica en los PFD y en los Mss., como repetidamente pusimos de relieve en otros lugares [298], alrededor de dos ideas básicas: el gratuito apriorismo de la gnoseología platónica o platonizante, persistente, a su juicio, también en la Escuela peripatética; y la incapacidad de la teoría cinética de Aristóteles para explicar el dinamismo esencial de todos los seres creados. Y, exactamente para paliar estas deficiencias, serán principios fundamentales de su especulación personal una teoría nocional del conocimiento [299], que sirve para poner al entendimiento en posesión inmediata de la esencia del ser concreto, y una ontología dinamicista, que interpreta la contingencia radical del ser dentro de la relatividad entitativa universal [300], o «sintetismo ontológico», como lo llama el propio A. R. [301].

Sería absurdo, por totalmente innecesario, querer justificar el apelativo de «cristiana» para esta filosofía, construida enteramente con auténtico rigor conceptual, pero con manifiesto propósito apologético, es decir, explícitamente propedéutico a la Teología, y en la que son piezas fundamentales la distinción esencial entre Dios y las criaturas, contra cualquier género de

---

[297] No olvidamos, claro es, las deficiencias metódicas y expositivas de los PFD.

[298] V. nuestra tesis doctoral y las referencias que de la misma publicó, por ej., «Pensamiento» (S. CUESTA, S. J., *Amor Ruibal y los sistemas escolásticos. A propósito del estudio de Casas Blanco sobre «La demostración de la existencia de Dios en la filosofía de D. Angel Amor Ruibal»*, V (1949, 327-332), y nuestros artículos en «Augustinus» citados en la nota número 196.

[299] Sobre este punto hizo su tesis doctoral D. Ramón M. Condomines (*La filosofía nocional de Ángel Amor*, Madrid, Pro manus., 1949).

[300] Aluden a la relatividad, como concepto capital en el sistema de A. R., entre otros, RM en la pág. 8 de su edición, aunque sin dar contenido alguno a la calificación; DELGADO VARELA, en casi todos sus trabajos sobre nuestro autor, aunque no siempre, a nuestro parecer, con exactitud en las interpretaciones, y C. PARÍS AMADOR, en su excelente estudio sobre *La Filosofía de la Naturaleza en A. R.*, publicado en las pp. 65-92 de su obra *Ciencia, conocimiento, ser*, Santiago, 1957.

[301] Ms. ED-E 328.

panteísmo, y entre el espíritu y la materia, contra el materialismo, y el reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano para penetrar hasta lo íntimo de las cosas y elevarse hasta Dios, principio y fin de lo creado [302].

Es igualmente harto evidente el sentido profundamente escolástico de la obra filosófica de nuestro autor, puesto, sin embargo, en duda no pocas veces [303]. No es posible examinar el pensamiento ruibalista sino en función precisamente de la filosofía medieval, y escolásticos son, en su totalidad, su método y supuestos. Lo que sucede, a nuestro juicio, es que con facilidad se empequeñece nuestra perspectiva de la espléndida riqueza que representó en realidad la filosofía medieval [304], reduciéndola a una de las tendencias que en ella predominaron, e incluso, muchas veces, a una sola de sus numerosas Escuelas.

Es A. R. ciertamente escolástico. Aunque lo sea, como tantos otros preclaros predecesores, con espíritu independiente dentro de los límites de la sana razón, dado su propósito de crear, más que una nueva filosofía construida desde los cimientos, una filosofía depurada y superadora.

S. C. B.

---

[302] V. FUETSCHER, *o. c*,, pág. 302.

[303] V., por ej., «Rev. Ecles.», 1934, 106-109; «Ciencia tom.», 1934, 272-273, y «Est. Ecles.», 1936, 589.

[304] El P. ALSZEGHY, S. J., en una nota necrológica publicada en «Sint Unum», Roma, 1957, pp. 15-17, a raíz de la muerte del famoso medievalista P. F. Pelster, pone de relieve la opinión del finado profesor, según la cual es todavía muy insuficiente nuestro conocimiento del pensamiento medieval

TEXTOS

1

LOS PRINCIPIOS

DE DONDE RECIBE EL ENTE LA EXISTENCIA [1]

[1] [En la cubierta y en esta página 1 del Ms. PE hay unas notas a lápiz de Pumar, que recogemos en el Apéndice III.

El tema de este Ms. es abordado incidentalmente por A. R. innumerables veces en PFD y en los restantes Mss. inéditos. De modo expreso, lo hace objeto de su exposición y de su crítica en PFD VI, 561-566 y 585-589, y IX, 235-248 y 295-300.

El título y la estructura fundamental del Ms. (estructura en que nos apoyamos para dividirlo, por nuestra parte, en los dos capítulos en que lo dividimos) recuerdan la forma en que trata la cuestión T. PESCH en sus *Institutiones Logicales*, 3 vols., Friburgo, 1888-1890, obra que, como vamos a ver pronto (notas números 5 y 17 siguientes), tiene a la vista A. R. al redactar su texto.

Estudia Pesch, en el vol. III («Lógica real u ontología»), Disputación primera («De conceptu entis»), Sección tercera, *De principiis, unde res sunt*. (El subrayado es nuestro.)

Se pregunta Pesch, en el número 1.249, primero de la Sección tercera citada, «quae sint entis principia», entendiendo por principio «id, quod quodammodo facit ad esse alicujus». Divide luego estos principios en intrínsecos y extrínsecos, según que constituyan «veluti bina membra, ex quibus omne ens integrum et completum constat, sive realiter, sive secundum nostrum concipiendi modum», o que «non ingrediantur ipsum principiatum». Entre los primeros, cita y estudia Pesch, en primer término, el Acto y la Potencia, y entre los segundos, la Existencia y la Posibilidad.]

[CAPITULO PRIMERO

EL ACTO Y LA POTENCIA DE LOS SERES

ARTÍCULO 1.º
TEORÍA GENERAL DEL ACTO Y LA POTENCIA

I

El problema y su desarrollo histórico

A. EL PROBLEMA]

Desde el momento en que se sale del orden de lo trascendente para penetrar [2] en el orden intrascendente, a que corresponde la realidad peculiar de cada uno de los seres, ofrécese un problema ontológico fundamnetal, íntimamente enlazado con no pocas conclusiones de carácter teológico [3]. Este problema es el de la investigación de los

[2] [En el original tacha A. R. las palabras «mediante la formación de las ideas». (Siguiendo este precedente, recogeremos en lo sucesivo en nota cuantos textos figuren tachados por el autor en el propio original y constituyan, más que una simple variante de redacción, un matiz diverso del recogido en el texto definitivo)].

[3] [A. R. menciona en PFD, VII, 270, cuáles son, a su juicio, estas «conclusiones de carácter teológico» implicadas en el problema ontológico del ente actual y posible. «Las teorías de la *causalidad* y de la *potencia* y *acto* —dice— hállanse vinculadas, no sólo con la teoría de la creación, sino también con las demostraciones de la existencia de Dios, con la doctrina sobre la libertad, y la teoría sacramental»].

principios del ser como tal, o sea, el problema del ente *actual* y *posible*.

[B. DESARROLLO HISTÓRICO DEL PROBLEMA[4]

a) El problema antes de Aristóteles]

Los filósofos anteriores a Platón no reconocieron esta distinción del ser actual y posible, sino que, limitándose a los extremos del ser o no ser, reducían todo a lo existente o / a la nada. Lo que es, fue siempre y siempre tuvo el mismo modo de ser; lo que no es, nunca fue ni será jamás.

2

De aquí que Parménides, partiendo de la inmovilidad y reposo de los seres, negaba todo movimiento, mientras, por lo contrario, Heráclito, partiendo del movimiento, negaba todo reposo. Para el primero, todo es inmóvil, sin que haya ún *fieri*, un llegar a ser, de cosa alguna; para el segundo, todo es *fieri* perpetuo, sin que nada tenga existencia en sí.

Platón sentó ya el principio del ser y no ser en las cosas, de la simultaneidad de lo móvil e inmóvil, para explicar la permanencia de los seres, a pesar de sus continuas variaciones.

[b) El problema en Aristóteles]

Sin embargo, no fue Platón, sino Aristóteles, quien planteó de una manera precisa la teoría del *término medio* entre el ser y no ser de las escuelas antiguas, cuya expresión es la *potencia* / del ser. El acto (ἐνέργεια, ἐντέλεχεια) y la potencia (δύναμις) son dos formas que caben en una misma entidad y que explican la existencia del movimiento de la naturaleza dentro de su estabilidad[5].

3

[4] [En la breve exposición siguiente se atiene A. R. al esquema tradicional en el desarrollo del tema.]

[5] Cf. ARIST., l. 2 *Phys.*, c. 3 [II, 264-265]; *Metaph.*, l. IX (al. VIII), c. 1 [II, 564] y 3 [II, 565-566]. Aunque ἐνέργεια y ἐντέλεχεια aparecen usados indistintamente en Aristóteles, el segundo vocablo responde más al estado

La razón invocada por Aristóteles en favor de su doctrina, combatiendo a Protágoras y a la escuela de Megara, no podía ser más concluyente. Pensar, dice, que no existe realmente la potencia sino en el acto de obrar y que, cuando no hay acción, no existe potencia, sería sostener que el arquitecto que no está construyendo un edificio no pue-

---

o forma consiguiente a la acción que no a ésta, mientras sucede lo contrario con el primero, que expresa mejor el movimiento para la acción. Esto mismo lo advierte Aristóteles cuando refiere la ἐνέργεια a la ἐντέλεχεια (*Metaph.*, [l. IX (al. VIII)], c. 8, [8. II, 570, 44-45]), como *actuación* a la actualidad perfecta. El acto es para Aristóteles indefinible y sólo susceptible de explicación. Ἔστι δ'ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πραγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δύναμει... [«Est autem actus id quod rem exsistere, non ita quemadmodum dicimus potestate». (*Metaph.*, l. IX (al. VIII), c. 6, 2 (II, 567, 51-52)]. En cuanto al ente en potencia, dice Aristóteles: Ἔστι δὲ δύνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπαρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. [«Hoc autem possibile est, cui, si illius insit actio, cujus potentiam habere dicitur, nihil impossibile erit»] (*Metaph.*, l. IX (al. VIII), c. 3, [6. II, 566, 18-20]).

[La referencia al l. 2 *Phys.*, c. 3, está tomada de *Pesch. o. c.* más arriba, nota n. 1, el cual menciona este lugar de Aristóteles al exponer lo que ha de entenderse por «acto» y «potencia».

La cita del l. IX (al. VIII), c. 1, *Metaph.*, está tomada de KLEUTGEN, *La Phylos. scolastique*, Paris, 1868-1870, vol. III, Disertación 6.ª («Del ser»), capítulo 1.º («De las varias divisiones del ser»), III («Del ser actual y del ser posible»), al fijar, en la página 59, n. 564, los mismos conceptos.

La referencia al c. 3 del mismo libro de la *Metafísica* de ARISTÓTELES puede verse en la nota 1 de la pág. 68 de la o. c. de Pesch.

La exposición de los dos sentidos que el acto tiene para el Estagirita puede verse en URRÁBURU, *Institutiones phylosophycae*, Valladolid, 1890-1915, vol. II, *Ontología*, pág. 612, nota 1, quien lo toma a su vez de Fonseca.

La cita de *Metaph.*, c. 8, puede verse en la nota 2 de la pág. 61 de la *o. c.* de KLEUTGEN, donde puede verse el texto griego, que es el siguiente: Διὸ καὶ τοὔνομα ἔχεται ἐνέργεια κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντέλεχειαν. [«Unde nomen operatio dicitur ab opere, et tendit ad perfectionem»].

Sobre la indefinibilidad del acto vuelve A. R. en las páginas 7 y 27 siguientes. La cita de Aristóteles al respecto está tomada de Kleutgen. nota 1 de la página 62 de la o. c.

La definición, en fin, de ente en potencia —«ens potentiâ»— puede verse en PESCH, *o. c.*, página 67 nota 4.

Notemos, antes de concluir esta larga nota, que esta primera compulsación de citas de A. R. nos aporta la casi totalidad de las fuentes inmediatas utilizadas por nuestro autor en la redacción de este Ms.: Kleutgen, Pesch y Urráburu, lista de nombres a la que apenas habrá que agregar, como iremos viendo oportunamente, más que los de Mercier y Tongiorgi).]

de edificarlo y que no hay arquitectos sino en cuanto
4 edifican, o, lo que es igual, que el / artista que cesa de ejercer su arte, ya no la posee. Mas, entonces, ¿por qué ciencia improvisada podría ponerse al trabajo y a realizar construcción alguna? Lo mismo, añade, acontecería en el orden de la naturaleza. No se daría ni frío, ni calor, ni sensibilidad, sino en el acto mismo de sentir. Y el que en un momento deja de ver, dejaría también la potencia de ver, y sería ciego, a la vez que dejaba de serlo cuantas veces quisiese ver. En una palabra, si las cosas no tienen potencia más que cuando obran, se sigue que las cosas que no obran no pueden obrar, y las que obran no pueden
5 hacerlo de otra manera. Nada podría ser producido / ni nada podría desaparecer, o sea, todo cambio en el mundo sería absurdo en tal hipótesis [6].

[c) El problema después de Aristóteles]

De esta suerte, la escuela aristotélica hallaba un medio entre el ser y el puro no ser de las escuelas antiguas, al mismo tiempo que fijaba los verdaderos extremos de la disyuntiva en cuanto no se da medio entre que una cosa sea en *acto* o sea en *potencia*. La escuela leibniziana, sin embargo, ha intentado hallar entre la potencia y el acto algo que no fuese una cosa ni otra; pero la misma argumentación aducida prueba que no es posible distinguir estado alguno en que la cosa no tenga el ser potencial o el ser actual. En orden a la realidad entitativa, el ser en acto o el no ser en acto son extremos contradictorios, donde, por consiguiente, no cabe medio alguno. La equivocación de Leibniz y de los que le han seguido procedía
6 de no tomar como potencia sino lo que lla- / mamos *potencia remota*, designando, ora la *potencia próxima*, ora la inclinación y tendencia de la naturaleza a obrar (*nisus, appetitus naturalis* de los escolásticos), como un intermedio entre el acto y la potencia, cuando en realidad todo ello se reduce evidentemente a ser un acto, una

[6] [El párrafo que aquí termina y que va de las páginas 3 a 5 del Ms. parece inspirado en Pesch, o. c., n. 1257, pp. 71-72, quien sigue, a su vez, a Kleutgen, o. c., n. 565, pp. 59-60.]

perfección en la cosa que puede obrar y una potencia en orden al efecto que puede ser obrado [7].

[II

Los elementos de la teoría

A. El acto]

Aunque los argumentos de Aristóteles proceden partiendo del *acto*, como actividad que produce cambio en otra cosa, no ha de juzgarse eso expresión exacta de lo que debe entenderse por acto y potencia. Esta doctrina llevaría, y llevó a Aristóteles, a no reconocer la posibilidad
7 de la creación [8], toda vez / que la potencia de mutación no puede existir donde no se dé acto previo sobre que recaiga; y de esta suerte, no sólo toda actividad supone un sujeto que la ejecute, sino también un sujeto que la reciba, excluyendo así toda acción creadora y sentando como principio que «de la nada, nada se hace», *ex nihilo, nihil fit*, el cual principio no puede menos de ser legítimo en dicha hipótesis.

Ciertamente, nosotros formamos el concepto de *acto* sobre la realidad mutable de las cosas y, por consiguiente, recayendo siempre sobre un sujeto preexistente que recibe la actuación; mas esto no autoriza para concluir que no se dé más acto que el que supone potencia presupuesta en el sujeto, ni se dé más potencia que la que supone la cosa ya actuada como sujeto.

El concepto de *acto*, aunque no sea susceptible de definición [9], expresa siempre la *realidad*, la *existencia*, el
8 *ser*, y en esto / está la razón por qué no puede ser definido, puesto que no es otra cosa que la *noción* de ente

---

[7] [De las doctrinas de Leibniz trata con extensión A. R. al hablar de la causalidad. V., por ej., ll. cc. luego, en nota a la página 66 de este Ms.]

[8] [Se reitera esta idea más abajo, pp. 9 y 38.]

[9] [V también más arriba, nota número 5, y luego, página 27 del Ms.]

considerada en uno de sus varios aspectos, la cual no es susceptible de definición, según lo dicho [10].

De conformidad con esto, y rectificando la doctrina aristotélica, podemos distinguir: 1.º el *acto* de la realidad de un ente, independientemente de toda potencia; 2.º el *acto* de la perfección en el ente que le da aptitud para producir otra; 3.º el *acto* de producir un efecto o actuación operativa de la causa; 4.º el *acto* del efecto producido en una cosa; 5.º el *acto* de la cosa en cuanto producida; 6.º el *acto* sustancial o accidental que corresponde a esas varias maneras de actuación.

El *acto* en el primer sentido es exclusivo del ente infinito, en cuanto él es concebible sin relación a potencia, y en cuanto positivamente la excluye. En el segundo sentido, el *acto* es propio de Dios y de las criaturas, porque tienen también éstas aptitud para producir sus efectos
9 En el tercer sentido el *acto* es / exclusivo de las criaturas, porque la actuación operativa no puede darse sino donde exista *potencia* de operación, la cual excluye el *acto* puro, sin relación a potencia, que es propio del ser infinito. El cuarto modo de *acto* es el que corresponde como término a la actuación operativa de que acabamos de hablar, pues ninguna causa que se *actúe* al obrar produce efecto que no suponga la realidad de la cosa sobre que obra. La quinta manera de *acto* corresponde como término al *acto* en el primer sentido señalado, o sea, al *acto* infinito, pues la actuación de la cosa en cuanto tal es lo que se denomina creación. El sexto modo expresa las varias clases de entidades que se constituyen en *acto* como término de una causalidad.

La teoría de las pruebas de la existencia de Dios y la doctrina de la creación [11] no son sostenibles más que en

[10] [Sobre el ente como «noción», pueden verse, entre otros lugares, PFD IX, 20, 23, 378-382. El tema de la indefinibilidad de las nociones puede verse desarrollado de modo muy característico dentro de la teoría del conocimiento de A. R., en PFD, VIII, 228 ss.

También la Escuela en general subraya, como es notorio, que los «prima simplicia» no son susceptibles de definición. V., p. ej., URRÁBURU, *Ontología*, p. 612, y REMER-GENY, *Ontología*, ed. 6.ª, Roma, 1928, pp. 33-34.

V. también los ll. cc. en nota a la página 27 del Ms.]

[11] [Reitera A. R. los reparos a la doctrina del Estagirita en relación

cuanto la teoría del *acto* sea susceptible de las formas señaladas. Un acto puro, sin otro término posible, produciría la inmutabilidad absoluta, de donde se seguiría,
10 o que todo lo existente sería / dicho acto puro y el ser mismo infinito, o que lo mudable nada sería en *acto* sino pura negación de realidad.

Un puro posible sin *acto* presupuesto sería la negación pura de la realidad y de lo posible simultáneamente. De la realidad, porque lo posible se contrapone a lo real. De lo posible, porque éste se refiere intrínsecamente a lo real, de suerte que un posible que sea tal sin poder venir a la *actualidad* es un puro imposible, y donde no se presupone ningún *acto*, no cabe concebir que haya nada capaz jamás de actuar la posibilidad pura. Porque si hay algo que determine la existencia real de lo posible, ya estamos fuera del supuesto, y si no hay nada, sería lo posible la razón de su determinación y, por lo tanto, estaría en *acto* por la razón de su posibilidad misma, que es suprimir
11 la hipótesis en que hablamos. /

Un *acto* mixto de realidad y potencialidad, si existiese solo, reuniría los absurdos señalados del acto puro y del puro posible; porque, por lo que tuviese de *acto*, exigiría intrínsecamente toda inmutabilidad, no teniendo en sí ni en otro razón alguna de que fuese mudable, y por lo que tuviese de potencialidad, o nunca podría ser actuada y por lo mismo no era cosa posible, o siempre habría estado actuada y por lo tanto fuera de la posibilidad. La potencia en un ente presupone el *acto* de la entidad; si este *acto* no estuvo nunca en potencia, no hay razón alguna que haga admitir potencia de ningún género en dicho *acto;* si ha estado en potencia, depende del *acto* de otra entidad, y de ésta podremos decir lo mismo si se hallase en las condiciones de la entidad anterior, y así indefinidamente, hasta llegar a un *acto* independiente de toda potencia en sí, pero que no excluya la potencia de otros *actos* fuera de sí.

---

con la explicación de la creación. V. más arriba, nota número 8, y luego, página 38 del Ms.]

No explican, pues, la realidad universal de los seres, ni el *acto puro*, ni la *potencia pura*, ni el *acto mixto* de po-
12 tencia, sino que todos estos factores entran / con la debida subordinación de unos a otros, en el conjunto objetivo que se nos ofrece y en la constitución abstracta del universo actual y de todos los posibles. De no ser así, [el] fenomenismo puro o el panteismo absoluto constituirían las únicas teorías aceptables.

[B. Relaciones entre el acto y la potencia]

La subordinación entre lo *actual* y lo *potencial* puede considerarse de tres maneras: 1.º en el orden de conocimiento; 2.º en el orden de realidad universal; 3.º en el orden de cada realidad concreta.

[a) Relaciones entre el acto y la potencia en el orden del conocimiento]

En el orden del conocimiento, el acto precede siempre a la potencia, de tal suerte que ni aun podemos definir la potencia sino con relación al acto que puede recibir, como no podemos formar el concepto de lo posible sino refiriéndolo a una existencia [12]; por consiguiente, no teniendo noción de *existencia* y de *acto*, la noción de *posible* y de *potencia* estarían excluidas.

Pero esto, pudiera decirse, prueba que la noción de potencia supone la noción de acto como tal noción, mas
13 no que / sea necesario un conocimiento del ente actual para formar concepto del ente potencial.

Sin duda que la idea de un ente actual concreto no entra en la noción de ente potencial, y, por lo tanto, ambas son separables; pero aquí no comparamos el ente actual con el ente potencial sino en la universalidad del

[12] [La *existencia* como explicación exhaustiva y suficiente del fundamento de los *posibles* será, como veremos, uno de los puntos más característicos de la doctrina de A. R. en la materia, y en el que el autor insistirá con mucha frecuencia. V., por ej., pp. 39, 85, 107 y ll. cc. por nosotros en las notas a estos mismos textos.]

acto y de la potencia, prescindiendo de todo singular, y en este sentido el concepto de acto es siempre previo al de potencia.

Esto es evidente si lo *potencial* se toma en sentido *adecuado*, o sea, en cuanto es algo producible por una causa, porque la causa es siempre un acto con relación a la potencia determinable. Pero aunque nos limitemos a lo que inmediatamente dice de suyo la potencia, como no acto de algo que puede existir, lo potencial no constituye objeto de nuestro conocimiento sino mediante lo actual.

14 En efecto, o se trata de explicar el concepto de poten- / cia por una teoría del conocimiento *a priori*, o *a posteriori*. En toda teoría del conocimiento como algo *a posteriori*, entre las cuales se cuenta la teoría escolástica, es evidente que el acto resulta conocido primero que la potencia, pues la cosa misma es el primer objeto de conocer. Y esto sucede igualmente con el conocimiento *a priori*. Porque, o el entendimiento conoce la cosa en sí, o la conoce en otra, aunque sea en el sujeto cognoscente; si lo primero, el acto de la cosa es el objeto primario del conocimiento; si lo segundo, para conocer la potencia de la cosa, tiene que conocer antes el acto de la cosa que la encierra en potencia. Por consiguiente, no es posible que se dé conocimiento de la potencia como tal, sin que se funde en el previo conocimiento del acto.

[b) Relaciones entre el acto y la potencia en el orden de la realidad universal]

15 En el orden de la realidad universal, es igualmente indudable que es primero el acto que la potencia. Los / razonamientos empleados al demostrar que el conocimiento del acto precede al de la potencia, prueban que lo mismo acontece en el orden de la realidad de los seres. En tanto es necesario conocer primero el acto, en cuanto real y ontológicamente lo presupone la potencia, que se funda en el acto y sin él no tiene cognoscibilidad alguna.

En esta teoría, verdaderamente incuestionable para toda filosofía que admita verdades ultrasensibles, descansa la prueba metafísica de la existencia de Dios como

primer principio en acto de todos los seres actuables. Pero aunque prescindamos por un momento de la realidad personal infinita de Dios y nos coloquemos en el orden de los seres sensibles, considerándolos como fenómenos de una entidad universal, la doctrina sentada será igualmente verdadera. Esa entidad universal, en cuanto principio de sus fenómenos, ha debido estar en acto antes de producirlos, a no admitir que algo pueda obrar sin exis-
16 tir; y si estos fenómenos / fuesen eternos, la entidad universal estaría en posesión de actualidad eterna, o sería acto desde toda la eternidad. En la aplicación universal del principio mencionado, que el acto precede a la potencia, fúndase precisamente el absurdo de que la entidad universal pueda ser eterna, por la potencialidad que intrínsecamente le corresponde [13].

[c) Relaciones entre el acto y la potencia en el orden de cada realidad concreta]

En el orden de cada realidad concreta es necesario distinguir. Si se trata del ente real primero, el acto, no sólo precede a la potencia, sino que excluye toda potencia en sí, aunque todos los demás seres estén en potencia respecto de él. La razón de esto es la ya dada, que el acto precede a la potencia, y, por lo mismo, el ente primero no puede ser potencia sin que deje de ser primero, por el acto que en ese caso supondría precedente.

Si se trata de los entes segundos en concreto, la potencia precede siempre en el orden de la realidad al acto, y éste se funda en aquélla; de no ser así, cada ente en acto sería el principio de sí mismo, y, por lo tanto, o la
17 realidad con- / creta de cada ser constituiría la potencia del mismo después de existir, que es absurdo, o no se daría potencia alguna ni ser posible, que es igualmente inadmisible.

En el orden del conocimiento, la percepción de la realidad concreta (acto) precede para nosotros a todo conocimiento de la potencia respectiva, en cuanto aquella per-

[13] [Sobre el tema de la posibilidad de la creación «ab aeterno» disertará ampliamente A. R. luego, pp. 49-61 del Ms.]

cepción es necesaria para la actuación del entendimiento. Mas una vez actuada la inteligencia, podemos conocer y conocemos la *potencia* antes que el *acto* correspondiente, derivando la *potencialidad* de las cosas, del ejemplar existente o de las notas que en sí encierra y que son compatibles o no envuelven repugnancia en otras combinaciones ideales. La teoría de los posibles en cuanto cognoscibles para nosotros no tiene otro fundamento, ya que todo sistema que pretende colocarnos en posesión intuitiva de la esencia infinita, fuente de la posibilidad, es de todo punto inaceptable, según decimos en el lugar correspon-
18 diente [14]. /

Todo sistema que trate de explicar el principio de donde reciben los entes su ser y de fijar, en su consecuencia, la naturaleza de cada uno, es necesario que comience por establecer las bases del *acto* en el sentido en que acabamos de hacerlo.

Según lo expuesto, la realidad es el principio del ser y del conocer. Por consiguiente, cuando se dice que el conocimiento humano comienza por lo universal, no puede esto significar otra cosa más que el conocimiento del singular existente en cuanto puede ser tipo de otros singulares cognoscibles de la misma manera, según dejamos expuesto [15]. Si el universal significase otra cosa y se pretendiese que nuestro conocer comienza por lo universal, sería necesario concluir que los universales existen en
19 acto en los entes concretos, porque / éstos, en cuanto son acto, son principio del conocimiento.

La teoría de Hegel, que pretende también partir de la realidad para llegar a la construcción científica del sistema, fúndase en esa confusión del universal como tipo de idealidad y de realidad a la vez, y construye un panteismo netamente ideal. El *ser* de Hegel no es el ser *acto*

---

[14] [Alude A. R. al ontologismo, del que el autor ha tratado exprofeso, entre otros lugares, en PFD I, 115-116, y II, 167-215.]

[15] [Que nuestro conocimiento comienza *por el singular* es doctrina característca en la gnoseología de A. R., quien suscita expresamente la cuestión, discutiendo especialmente la inconsecuencia de Suárez con sus propios principios, en PFD IX, con una larga nota que va de la página 221 a la 226.]

del orden real, sino el ser-nada de la abstracción traducible por todas las formas concretas de la realidad, pero sin que jamás pueda producirlas, sino en cuanto son ideales también o en cuanto se convierta en real la forma misma abstracta del ser ideal. /

[C. LA POTENCIA]

20 Pero, aunque el *acto* es el principio del ser y del conocer, no basta, como ya queda dicho, el acto puro, sin relación a potencia alguna, para constituir el origen de los seres, sino que se requieren términos actuables. A las dos clases de actos peculiares, uno, del Ente infinito, y otro, del Ente finito, antes señalados, corresponden otras dos clases de *potencias*, que también constituyen *actos* cuando sobre ellas recae la influencia de las causas o agentes respectivos, según igualmente hemos indicado. De esta suerte, tenemos que las *potencias* actuables pueden llamarse actos en cuanto actuadas, y los *actos* de las respectivas causas pueden llamarse *potencias* en cuanto capaces de producir sus efectos. Al acto infinito o potencia activa del ente primero corresponde la *potencia pasiva* del orden objetivo, que constituye lo que llamamos *posibilidad pura*
21 de / la entidad y que se traduce por el *acto* de la cosa en cuanto producida. Al acto finito de la potencia activa en los entes segundos corresponde la *potencia pasiva* en un sujeto dado o potencia real y sujetiva [16], que se traduce por el *acto* del efecto producido en una cosa [17].

[16] [Emplea aquí A. R. la terminología usual en la Escuela al hablar de las potencias objetiva —posibilidad— y sujetiva —real—. En los lugares más característicos, sin embargo, del Ms. (v. luego, por ej., p. 107 y ll. allí cc.), nuestro autor cambiará, en la forma que veremos, la terminología tradicional.]

[17] Esta potencia pasiva puede ser múltiple... (Pesch).

[Única cita expresa de Pesch en el Ms., aunque, como ya vimos (más arriba, nota 5), no es la única vez que A. R. utiliza a este autor.

El lugar a que se refiere A. R. está en las pp. 70-71 de la *o. c.* repetidamente. Después de exponer la división de potencia pasiva en objetiva y sujetiva, subraya Pesch que esta última, «quae sola proprie est passiva» y se define como «rei existentis capacitas recipiendi in se aliquem actum», es doble: metafísica y física, pudiendo subdividirse, además, por una parte, en receptiva, eductiva, emanativa y elicitiva, y por otra, en natural, violenta y neutra.]

Desde luego, se ve que el acto de la causalidad finita no ha de ejercerse naturalmente más que en orden a una potencia pasiva finita, la cual supone un sujeto finito que la posee. El acto, pues, del ente creado supone otro ente creado sobre que recaiga [18], y éste es el género de causalidad que observamos en el universo, al cual se refiere Aristóteles. Y por cuanto el ente finito completa su propio acto o potencia activa al ejercitarla sobre el sujeto de la potencia pasiva, una y otra se corresponden siempre de una manera *relativa*. Es decir, que, aunque la potencia /
22 pasiva del sujeto sea susceptible *en absoluto* de recibir múltiples y más intensas actuaciones que la que recibe de una determinada potencia activa, en el orden actual que constituye el universo no existe el ejercicio absoluto de aquella potencia, de igual suerte que tampoco las actividades susceptibles *en absoluto* de ser desarrolladas por una potencia activa no son las que de hecho se desarrollan, sino simplemente las que corresponden a la condición relativa de la potencia pasiva, de cuyo mutuo enlace resulta el conjunto y como el engranaje de las ruedas de esta máquina del Universo.

Lo que constituye, pues, ley común de la naturaleza en el orden actual de ella pudiera muy bien haber sido ley extraordinaria en otro orden posible, que, a su vez,
23 pudiera consti- / tuir norma común de las cosas. En el ejercicio *no relativo* de la *potencia pasiva* o de la *potencia activa*, o de ambas, mediante intervención sobrenatural, está el fundamento de la teoría de los milagros. Los milagros, que suelen decirse *super, praeter, contra naturam*, no son *sobre*, ni *fuera*, ni *contra* la naturaleza considerada en absoluto, sino fuera del *orden actual* de la naturaleza, y, por consiguiente, *super, praeter, contra el orden relativo* que se nos ofrece en ella. Si así no fuese, la naturaleza no podría ser jamás sujeto ni instrumento de los milagros, porque es absurdo que una naturaleza sea sujeto
24 o instrumento de aquello que está en absolu- / to fuera de su potencialidad, pues sería y no sería a un mismo tiempo instrumento y naturaleza. Dios no puede elevar la

[18] [V. infra, página 39 y ss.]

naturaleza a ningún orden que repugne a la naturaleza misma sin destruirla y, por lo tanto, sin que deje de ser instrumento de su acción. Por consiguiente, toda elevación que no destruye la naturaleza, no repugna a ella, y todo lo que no repugna a la naturaleza está dentro de sus leyes absolutas o posibles, que es lo que antes indicábamos [19].

Según lo expuesto, el *acto* en toda causalidad finita va subordinado a dos clases de relaciones. Una, de carácter *trascendente* y esencial, y otra, de carácter *intrascendente* y no esencial [20]. Por la primera, el *acto* finito necesita recaer sobre un sujeto real ya existente con potencia receptiva finita [21]; por la segunda, el acto finito es determi- / nado a una forma concreta de ejercicio, correspondiendo a otra forma dada de potencialidad finita, con subordinación a un orden común que determina la ley o las leyes de la naturaleza, las cuales, por lo tanto, no pueden menos de ser relativas.

[19] [A. R. desarrollará ampliamente esta idea más adelante, al exponer su doctrina de la potencia de lo preternatural o potencia obediencial en las páginas 79-106. V. también, Ms. NS., passim]

[20] [V. más abajo, p. 40 y ss.]

[21] La cuestión, pues, de si la criatura puede ser instrumento de la creación...

[A. R. deja así, sin completar, la nota.

El tema se toca ya más arriba, p. 21 y ll. cc. allí.

URRÁBURU, en las pp. 181-183 de su *Cosmología* (vol. III de sus *Institutiones* citadas más arriba, nota 5), tratando de la cuestión: «Quomodo mundus a Deo effectus sit», examina brevemente la cuestión de si Dios creó el mundo por medio de otra criatura como causa instrumental, remitiendo, para un más amplio estudio del tema, a SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, XX, sect. 3.

En esta *Disp.*, el Doctor Eximio trata «De prima causa efficiente, primaque ejus actione, quae est creatio», exponiendo en la Sección 3.ª «An possit dari instrumentum creationis». En el número 3, hacia el final, Suárez apunta la razón a que, sin duda, alude A. R. La criatura podría obrar como causa instrumental, bien «determinando per aliquod sibi proprium actionem principalis agentis» —lo cual, en el supuesto, es imposible, ya que en la criatura no se da nada «propio» que tenga «proportionem cum actione ex nihilo»—; bien «dispositive», «introducendo dispositionem previam» —lo que en el caso resulta imposible, porque «hujusmodi actio semper supponit subjectum, quod disponendum est, quod repugnat creationi».]

El acto del ente infinito, como tal acto, no admite subordinación alguna de relación; pero, sin embargo, en él se origina la relación trascendente de todos los posibles, en cuanto dependen de aquel acto supremo para su cognoscibilidad, lo mismo que para su existencia. En esta relación trascendente de los posibles al Ente infinito se encuentra la razón de todas las relaciones intrascendentes que las cosas contingentes guardan entre sí, desde que entran en el mundo de la realidad. La forma concreta que
26 éstas revisten es determinada libremente / entre todas las posibles, como entre los entes posibles son libremente determinados algunos a la existencia. Pues no es menos libre la elección de los entes que han de existir, entre todos los posibles, que la elección del *modo* de su existencia, entre todos los que a los entes realizables les son posibles también.

Todo acto finito tiene, pues, la base de su *ser* y de su *modo* de ser en la relación trascendente al acto infinito del Ente primero. Por esto mismo, el Ente infinito subordina a sí propio todas las formas de relaciones que caben en los entes finitos, y es norma última de todos ellos, así cuando fija una ley de realización a los seres contingentes como cuando prescinde de ella o realiza otra combinación posible que es igualmente actuable como la primera. /

[III

La teoría]

27 Veamos sumariamente las ideas fundamentales de la teoría de potencia y acto que sustentamos.

[1. Ni el acto ni la potencia se definen]

1.º Ni el acto ni la potencia admiten definición propiamente dicha[22]; no es posible que todo se defina, como

[22] [El tema fue apuntado ya más arriba por A. R. (v. notas 5 y 10). Santo Tomás, después de Aristóteles en el l. c. en la nota siguiente, subraya esta doctrina en sus Comentarios al l. IX *Metaph.*, lect. 5, paragr. C.]

ya advertía Aristóteles, hablando de este punto en su *Metafísica:* οὐ δεῖ παντὸς ὁρον ζητεῖν [23]. El acto y la potencia, como el ser y el no ser, no constituyen ideas, sino simples *nociones,* que, como tales, son primitivas y no pueden descomponerse en otros elementos ni, por lo tanto, ser definidas. Toda *realidad* fuera de sus causas, o excluida toda causa, si se trata de la realidad primera, es *acto,* en cuanto se contrapone a lo que llamamos *potencia.* Toda *potencia,* en cuanto se contrapone al *acto* descrito, es *principio de*
28 *acción o pasión.* En cuanto principio de *acción* / constituye la *potencia activa,* según sus varios órdenes finito e infinito. En cuanto principio de *pasión,* da origen a la potencia *pasiva,* según sus varias categorías.

[2. TODA POTENCIA ACTIVA ES SUSTANCIAL. APLICACIÓN DEL PRINCIPIO AL ORDEN SOBRENATURAL]

2.º Toda potencia activa, para que merezca propiamente este nombre, ha de ser *sustancial,* en cuanto resulte de la naturaleza de la cosa [24]. En esto se diferencia la potencia de obrar y el *hábito* de obrar, que también es principio de acción, pero no es principio más que del *modo* de la acción, no de la sustancia de la acción; constituye, pues, no el ser del acto, sino la cualidad del mismo.

De aquí se sigue que ningún hábito natural ni sobrenatural constituye por sí solo verdadera *potencia* para obrar, sino simplemente *cualidad* de la potencia. Por esto, ningún hábito natural ni sobrenatural es base de la acción, sino que, por el contrario, la supone en el sujeto que modifica. /

[23] [«Non oportet omnium definitionem quaerere» (*Metaph.,* VIII, 6. II, 568, 5). Bonitz, en su *Index Arist.,* s. v., hace notar cómo, según el Estagirita, «Notio ἐνέργειας a δύναμει non definitione, sed per analogiam et adhibitis exemplis distinguitur».]

[24] [Sobre la causalidad como propiedad trascendental del ser diserta ampliamente A. R., en PFD IX, 295-300. V. también luego, p. 66 de este Ms. y 11. allí cc.]

29 Aplicando esto al orden sobrenatural [25], tenemos como consecuencias importantes: *a)* que, siendo la elevación mediante la gracia una cualidad que sobreviene al espíritu humano, la condición sustancial operativa no puede depender de dicha elevación, sino que ésta presupone aquélla en su posibilidad misma. La libertad, pues, que es la voluntad en acto como tal voluntad, no puede ser ni producida ni suprimida por la elevación, porque desde el momento en que sucediese cualesquiera de estas dos cosas ya no sería la gracia cualidad que sobreviene a la potencia humana, sino potencia que determinaría la naturaleza de la humana potencia, sustituyéndola intrínsecamente en su obrar, que es lo más íntimo de toda naturaleza. De donde resultaría que ni el don de sobrenaturaleza era propiamente sobrenatural, sino forma natural del nuevo ser operativo que con su inmutación producía, ni la elevación era, por lo mismo, realizable, así como por /
30 la supresión *formal* del término elevable, al quebrantar su naturaleza, con lo cual jamás pudiera decirse ésta elevada, sino suprimida.

b) Que los actos humanos de la vida sobrenatural, aunque constituidos por dos elementos, no pueden considerarse como efecto de dos causas, naturaleza y gracia. Lo contrario sería proposición filosófica y teológicamente falsa. Los actos humanos en el orden sobrenatural son actos verdaderamente *elevados* por la gracia; pero siendo la elevación un modo de ser en la potencia psíquica, ésta es únicamente la causa de la operación, siquiera su *cualidad* resulte de la elevación dicha. El sujeto que obra y el modo de obrar no constituyen nunca dos causas diversas de una acción.

En virtud de esto, no cabe tampoco preguntar si la moción de la voluntad por la gracia, o la ilustración del entendimiento por la misma, precede o no *en los actos humanos* a la acción del entendimiento y voluntad. Por-

[25] [La exposición que aquí comienza el autor sigue hasta la p. 34 del Ms. V. también Ms. N. S., passim.

Aborda A. R. aquí la cuestión de la potencia obediencial activa (v. Urráburu, *o. c.*, pp. 606-607), siguiendo, con Ripalda, Hurtado, Losada y otros, la tesis suareciana.]

que esto no tiene sentido desde el momento en que no
31 sean dos las causas que obren. Si los / actos del entendimiento y voluntad son actos *elícitos* del de estas facultades, y los actos sobrenaturales son actos de entendimiento y voluntad, es evidente que no pueden ser anteriores en el acto humano al ejercicio de la potencia, porque serían actos anteriores a la facultad que ha de producirlos.

Decimos que no puede ser anterior la moción e inspiración en *el acto humano* al ejercicio de la potencia, porque en todo lo que no sea el acto elícito como tal, y en todo aquello que lo dispone como sobrenatural, la causalidad divina precede a la acción humana, ya que el acto sobrenatural ha de ser efecto de la gracia. Pero en tanto precede al acto humano en cuanto precisamente se trata entonces de una verdadera causa, que es Dios, y que puede obrar en nosotros sin nosotros en todo aquello en que nosotros no somos los que obramos, lo cual no sucede en el acto humano.

c) El principio *sustancial* de la potencia se considera
32 tal incluyendo en ésta todos / los factores que la constituyen en su orden adecuado para obrar. Por lo tanto, de ninguna potencia se excluye la cooperación divina, ya en cuanto necesaria para la conservación del ser, ya en cuanto necesaria para la operación; como en la unidad del acto humano tampoco se excluye, antes se requiere, el compuesto de cuerpo y espíritu y la cooperación del entendimiento y de la voluntad dentro de él, a pesar de ser elementos y facultades distintos.

Según esto, pueden ser varias las causas que influyen en el ejercicio de una potencia y en el acto correspondiente sin quebrantar la unidad de éste; pero los modos que sobrevengan a la potencia adecuada para producir el acto, aunque han de tener necesariamente su causa en cuanto *modos,* ni la causa de éstos como tales modos, ni éstos como causa pueden influir en la potencia aludida sin que aquélla deje de ser potencia y éstos dejen de ser cualidades supervenientes.

Síguese de aquí que, a pesar de la doble categoría de
33 actos humanos como actos naturales / y actos sobrenaturales, no se da en ellos una doble distinta cooperación

divina en cuanto actos, porque unos y otros no se diferencian más que en el *modo*. Pero, para esta distinción *cualitativa*, no puede menos de ser necesaria otra causalidad divina correspondiente que la produzca y la sostenga, además de la cooperación ordinaria al acto humano. Por esto es necesario para el acto sobrenatural el concurso divino ordinario, la eficiencia humana y la divina especial de la sobrenaturalidad del acto.

d) Si ahora se formula la cuestión de si la naturaleza es causa parcial con la gracia del acto sobrenatural, es necesario distinguir. Comparando la naturaleza con la gracia, la cuestión no tiene sentido, porque, como queda dicho, la gracia es una modalidad del acto de la naturaleza.

34 Comparando el acto de la volun- / tad humana con Dios, en ese caso es menester admitir que Dios y el hombre son *causas parciales* de la acción, de tal suerte, sin embargo, que de uno y otro es todo el efecto *totalitate sua*. Ni Dios solo ni el hombre solo podrían producir un acto sobrenatural; por consiguiente, Dios y el hombre no pueden ser sino causas *parciales* del acto sobrenatural. Pero, al mismo tiempo, siendo uno mismo el acto vital y el acto sobrenatural, todo el acto es a la vez de Dios y de la criatura, por lo cual, el efecto es total de ambas causas, como se verifica frecuentemente en los efectos de la causalidad en la naturaleza [26]. /

35 Puede establecerse comparación entre la voluntad y Dios, tomando la primera como facultad puramente natural respecto del acto sobrenatural que mediante la elevación ejecuta. En este caso, debe decirse que el acto sobrenatural es exclusivo en su totalidad de Dios, porque equivale a comparar un acto de la naturaleza *sola* con el acto de la misma en cuanto *elevada*, o sea, con lo que hay de *sobrenatural* en el acto natural, y es claro que el acto en

[26] Esto que decimos de la *totalidad* de efecto y de la *parcialidad* de causa por parte de Dios y por parte del hombre, se refiere a los actos deliberados, y también a los indeliberados, porque, en cuanto actos vitalales, son necesariamente unos y otros de la potencia a la cual pertenezcan. Pero si se trata del hecho mismo de la elevación de la potencia humana, es indudable que éste es acto exclusivo de Dios y que, por lo mismo, a Él pertenece en totalidad de causa y en totalidad de efecto.

cuanto natural nada significa en el orden sobrenatural que lo informa; o sea, la naturaleza, interviniendo en el acto sobrenatural, no da nada de sobrenaturaleza, que exclusivamente es obra de Dios. /

[3.—La operación y el acto revelan la condición de la potencia o naturaleza]

36 3.º Toda potencia, por ser principio según la manera *sustancial* del ente, está ordenada por la naturaleza al acto o a la operación. Por consiguiente, la operación y el acto revelan la condición de la naturaleza.

Según esto, no hay regla ninguna *a priori* por la cual pueda fijarse cuál es o no es potencia natural de un sujeto dado; porque, para fijar esta regla, es necesario conocer la naturaleza, y para conocer la naturaleza es necesario que conozcamos sus operaciones, o sea, su potencia actuándose; es decir, que toda demostración *a priori* sería un *círculo vicioso,* donde la naturaleza del ente se demostraría por sus operaciones, y las operaciones se dirían naturales por expresar la naturaleza.

37 La norma, pues, del orden natural, / en cuanto cognoscible para nosotros como *naturaleza* y como *potencia natural,* no es más que el conocimiento experimental y de inducción acerca de las leyes que rigen el Universo; conocimiento que es harto suficiente para constituir lo que se denomina certeza *física* de las cosas, y para que, de conformidad con ella, pueda decidirse sobre lo que es orden natural o sobrenatural de operaciones.

[4.—A toda potencia activa corresponde un término de su actividad]

4.º A toda potencia activa corresponde un término de su actividad por exigencia intrínseca de la potencia; porque una potencia a la cual nada correspondiese como término de su actividad, sería una potencia para ninguna cosa, una verdadera impotencia, porque *poder* lo imposi-

ble es contradictorio. En esa hipótesis, o nada sería posible, o todo lo sería sin relación a potencia alguna, de forma que nada por este concepto fuese a nadie imposible.
38 En rigor, cuando se habla de potencia acu- / va, se habla de la posibilidad misma de un término dado que se halla ontológicamente incluido en el concepto de potencia, y sin lo cual la potencia no es definible. Por lo tanto, la idea de un término no puede oponerse a la de potencia sin hacer una disgregación imposible, que sólo cabe en cuanto se opongan como *efecto* y *causa*. Trátase de un idea analítica [27], donde la potencia incluye la idea de un término de ella. Según esto, la distinción que suele hacerse entre posible *intrínseco* y posible *extrínseco* no es exacta si se toma lo posible en su significación verdadera. Cuando se dice que todo lo que no es extrínsecamente posible, no por eso es imposible intrínsecamente, no puede significar otra cosa que la diferencia de *potencias* para los posibles, o sea, que lo que es posible para una potencia *absoluta*, es imposible para una potencia *relativa*, aunque no viceversa [28].

¿Podrá, según lo expuesto, sostenerse que a toda potencia activa corresponda una potencia pasiva proporcio-
39 nada? / No, ciertamente, porque no todo término de una potencia es potencia pasiva. La potencia pasiva supone un sujeto de ella, y si a toda potencia activa correspondiese su potencia pasiva, la potencia infinita no podría ejercerse nunca como tal, es decir, que no existiría potencia infinita; porque el actuar sobre una potencia pasiva no requiere potencia infinita, sino que es propio de toda potencia finita. Por lo tanto, toda creación, toda producción de la nada, sería imposible en aquella hipótesis. Se da, pues, potencia activa a la cual no corresponde potencia pasiva, sino la potencia lógica o de posibilidad pura. El lugar de la potencia pasiva es ocupado por el término pasivo de lo posible, sin lo cual sería absurda la potencia activa [29].

[27] [V. también infra, p. 41 del Ms.]

[28] [Esta concepción de la posibilidad intrínseca y extrínseca es característica de la doctrina de A. R. sobre el tema. V. también las pp 12, 107, etc. del Ms.]

[29] [V. también supra, pp. 6-8 y 9 y notas.]

[5.—A TODA POTENCIA ACTIVA FINITA CORRESPONDE UNA POTENCIA PASIVA, Y VICEVERSA. Y A TODA POTENCIA, TANTO ACTIVA COMO PASIVA, CORRESPONDE SU ACTO]

5.° Pero, si no es verdadera la tesis de que a toda potencia activa corresponde otra pasiva, en general lo es desde el momento en que se toma restringida a un orden finito de entidades, pues ya hemos visto [30] que toda potencia activa finita supone un sujeto finito de potencia pasiva. Por eso, a toda potencia activa de un agente creado corres-
40 ponde una potencia pasiva natural y / proporcionada. La razón es obvia, porque, siendo propio de la potencia activa creada el presuponer un sujeto sobre que se ejerza, desde el momento en que éste no exista, la potencia activa es nula y absurda, puesto que sería una potencia de un orden natural, cuyo acto era en aquel orden imposible, o sea, una potencia que no es potencia.

Por la misma razón, y porque se trata de términos correlativos, a toda potencia pasiva del orden natural corresponde otra potencia activa del mismo orden. Sin eso, la potencia pasiva sería tan intrínsecamente irreducible al acto en el orden natural como lo es la potencia activa sin la pasiva, según hemos dicho. El principio en que se funda toda esta doctrina es el sentado atrás [31]: la misma relación esencial que existe entre la *potencia* y un *término* cuando se habla de la potencia en general, es la que existe entre la potencia activa y pasiva cuando se trata de un orden finito determinado. Así que, dentro de este orden,
41 las ideas de potencia / activa y pasiva son analíticas [32] y se incluyen como las ideas de potencia y término de ella.

Es de advertir que la correspondencia entre la potencia activa y la pasiva en el orden de la naturaleza no exige una actuación en todos y cada uno de los individuos de que se compone, pero exige, ciertamente, la *posibilidad* de

[30] [V. más arriba, p. 21 y ss. y 24.]
[31] [V. pág. 24 del Ms.]
[32] [V. nota n. 27 anterior.]

tal actuación en todos ellos. Porque [33], siendo de carácter esencial, como hemos dicho, la relación entre la potencia activa y la pasiva, no cabe excepción alguna ni es posible que se dé en ningún caso una potencia sin la otra correspondiente La disputa de los escolásticos sobre si a toda
42 potencia pasiva responde una potencia / activa, no puede admitirse ni tiene razón de ser desde que se determine el concepto legítimo de acto y potencia [34].

[33] [En el original tacha A. R. el siguiente texto: «... así como las leyes generales de la naturaleza no dejan de ser tales. aunque se den irregularidades y casos concretos en que no se cumplen, así esta ley de la potencia activa y pasiva no deja de ser tal, aunque accidentalmente deje de cumplirse».

Es posible que la supresión del fragmento obedezca a las consecuencias que el autor advertía en lo que había de escribir luego (v. texto de la nota n. 34).]

[34] Los escotistas (v. MASTRI, *Metaph.*, disp. 6 [quoest. I, art. 2, n. 23]) niegan que a toda potencia pasiva natural corresponda siempre una potencia natural activa. Porque una naturaleza puede conservar la potencia pasiva para recibir una forma pasada ya, a pesar de que ninguna potencia activa natural sea capaz de producirla. Un árbol, un hombre, etc., tienen potencia pasiva para conservar al cabo de muchos años el mismo vigor de los primeros de su nacimiento. y, sin embargo, no hay potencia activa natural que haga sostener tal estado de vigor; de igual suerte que un ciego puede tener potencia pasiva para ver, aunque sólo Dios pueda restituirle la vista.

A estos y otros razonamientos de la misma índole suele contestarse con SUÁREZ (*Metaph.*, disp. 43, s. 2 [n. 12, et ib., s. 3, n. 19, 20, qui locus omnino videndus est]) que, aunque una potencia pasiva no tenga su correspondiente activa en cada caso, esto es *per accidens;* lo que se requiere es que de hecho, en la totalidad moral de los casos, ambas potencias se correspondan; porque basta esta correspondencia para que no pueda decirse inútil tal potencia en la naturaleza. «Iam non erit supervacanea illa potentia in rerum natura», escribe Suárez, respuesta que le parece aceptable al mismo Mastri y admite Urráburu (*Ontol.*, disp. 3 [pp. 597-600, n. 210]), con otros muchos.

Ni la razón de los escotistas, sin embargo, ni la respuesta de Suárez son admisibles. El argumento de los escotistas se funda en el equívoco de potencia pasiva en cuanto aptitud de todo ente finito para recibir nuevas determinaciones fuera del orden estatuido, y la potencia pasiva que ha de ejercitarse dentro del orden de la naturaleza. En el primer sentido, la potencia pasiva ni tiene ni puede tener en el orden natural potencia activa correspondiente, porque sería y no sería potencia de dicho orden. En el segundo sentido, toda potencia pasiva que no tuviese su activa propia, ya no sería potencia propia del orden de la naturaleza, porque no podría cumplirse en ella. Un ciego que no puede alcanzar la vista por las fuerzas de la naturaleza no tiene potencia pasiva natural

A toda potencia, así activa como pasiva, corresponde su acto propio, dependiente de la relación que existe entre ambas potencias, pero no corresponde a una y otra potencia de la misma manera. Porque a la potencia pasiva corresponde siempre un acto que es perfección en orden al
43 ente. A la potencia activa como / tal, no le corresponde un acto que sea perfección de ella, sino simplemente un acto que de ella procede, en cuanto produce el efecto. De
44 aquí que la potencia activa / no puede contraponerse al acto, pues la división de *acto* y *potencia activa* es, en realidad, una división del acto mismo. Si puede dividirse la potencia activa y el acto es en cuanto el acto significa el *efecto*, que es el término de la potencia activa, de la cual depende y necesariamente se distingue. /

45 El acto propio de la potencia activa, en cuanto cabe señalarle alguno que no sea la potencia misma, es la *acción*, más no el efecto; porque es claro que el acto de la potencia ha de ser algo intrínseco a ella, y ningún efecto constituye la potencia activa, sino que, en tanto es efecto en cuanto la supone constituida. Lo opuesto acontece con la potencia pasiva, cuyo acto es siempre perfectivo de la potencia, informándola y actuándola como tal potencia.

---

para ver; sólo tiene la potencia pasiva que a la naturaleza corresponde respecto de una potencia activa que está fuera del orden natural, y, por lo mismo, es una potencia pasiva que no es del orden natural, puesto que en dicho orden no es actuable, o no es potencia

La razón dada por Suárez tampoco es aceptable. Desde el momento en que hubiese en la naturaleza una sola verdadera potencia pasiva sin su activa correspondiente, la relación esencial de potencia y acto sería contradictoria, porque no puede ser esencial y al mismo tiempo ser defectible en la cosa misma, aunque se diga que esto es *per accidens*. Si alguna vez no existiese aquella correspondencia entre potencia activa y pasiva, podría desaparecer en absoluto la relación de ambas, de suerte que tan *per accidens* sería la existencia como la no existencia de ésta. Toda potencia natural tiene por necesidad intrínseca de tal potencia todo lo que en su orden exige para el acto, y puesto que no hay potencia activa actuable en la naturaleza sin su correspondiente potencia pasiva, ni pasiva sin la activa propia, no pueden existir ni una ni otra en la naturaleza. si en ella no se corresponden. Pueden muy bien, sin embargo, no reducirse al acto *de hecho;* pero esto es cosa muy diversa.

[Hemos completado las citas de Mastri, Suárez y del propio Urráburu con los datos consignados por este último, del que toma, sin duda, A. R. el tema y el desarrollo general de la discusión.]

De la relación intrínseca que existe entre la potencia pasiva y su acto, y de la relación de dependencia que tiene
46 este / acto, como efecto, respecto de la potencia activa, depende la relación esencial entre la potencia activa y pasiva. Si por un momento suponemos la potencia pasiva tan extrínseca al acto que recibe, como es éste a la potencia activa que lo da, se habría acabado la correspondencia mutua de ambas potencias, o, lo que es igual, habrían desaparecido una y otra. Estarían todos los seres, o en la relación de una potencia pasiva actuada (que ya no es tal) respecto de la potencia activa, que dejó de serlo ya, o en la relación de una potencia activa respecto de lo que
47 no existe, que, como hemos / dicho, no está en la categoría potencial de que nos ocupamos.

Síguese de lo expuesto que *el acto del agente en cuanto tal no es más perfecto que la potencia,* pues no le añade propiamente perfección alguna. El acto de la potencia activa, en cuanto contrapuesto a ésta, sería, o la *acción,* o el *efecto.* La acción no puede ser más perfecta que la potencia que la produce, pues procediendo de la potencia, podrá en muchos casos ser inferior a ella, en cuanto no todo acto expresa la virtud toda de la potencia, pero nunca puede tener una perfección que supere a la potencia de donde procede. Dígase lo mismo del efecto que se sigue de la acción; ningún efecto puede ser más perfecto que su causa.

De aquí resulta también que *el efecto no añade perfección a la causa,* porque no puede darle como perfección lo que de ella ha recibido. Que si alguna causa puede ser perfeccionada por el efecto, no es ciertamente en cuanto es éste término formal de la acción, sino en cuanto es
48 *acto* respecto de la poten- / cialidad pasiva que bajo otros respectos puede darse en el agente, de suerte que el efecto no se compare al agente en cuanto agente, sino al agente en cuanto capaz de recibir actuación, en cuanto recipiente o potencia pasiva. Esto es lo que acontece con las *acciones inmanentes,* las cuales constituyen perfección de la potencia de donde proceden y en la que permanecen; pero son perfección de la potencia justamente por ser

recibidas en ella, o sea, no como acción del agente, sino como *pasión* o receptibilidad del mismo, que se completa con su propio efecto.

De aquí resulta que no es sólo propio de la potencia infinita el no recibir actuación y perfección al obrar; es propio de todo ente activo en sus operaciones *ad extra*, por condición intrínseca de la misma actividad, y por eso es también propio de Dios al crear. Esta misma teoría de la potencia es el fundamento de la teoría sobre la inmutabilidad de Dios en la creación y disposición de los entes contingentes. /

[6.—El acto y la potencia en orden a la duración. El problema de la posibilidad de la creación del mundo «ab aeterno»]

49 6.º Comparando el *acto* a la *potencia* en orden a la duración [35], pueden ser simultáneos en muchos casos, pero no exige la naturaleza de la potencia tal simultaneidad, porque, como queda dicho, la potencia no depende del acto ni en su ser ni en su obrar. En las potencias que obran necesariamente, siempre que el acto dependa de otras concausas, puede darse la potencia perfecta en un agente sin el acto, y en las que obran libremente, los actos quedan siempre a merced de la potencia.

Comparando ahora el ser *en acto* con el ser *en potencia*, no puede hallarse entre esas dos maneras del ser otra relación de simultaneidad que la que depende de la *potencia* respecto de su *acto;* es decir, que un ente deja o no de estar *en potencia* según la *potencia* de la cual dependa deje o no de actuarse, de conformidad con lo que resulta de comparar el *acto* con la *potencia* ya indicada.

Si se pregunta en absoluto sobre si es necesario que el ser *en potencia* del ente actuable preceda al ser *en acto*,
50 o haya diferen- / cia de duración entre la potencia y acto de un mismo ser, es necesario distinguir. Dentro de la categoría de la *potencia real objetiva* de que tratamos, el

[35] [V. también supra, p. 16 del Ms.]

ente *en acto* y *en potencia* pueden ser propiamente simultáneos, de modo que el ser *en potencia* respecto de una perfección que al ente corresponda, y el ser *en acto* respecto de la misma potencia, no admita distinción alguna por parte del tiempo. Así, desde el momento en que un ente comienza a existir, puede comenzar el ejercicio simultáneo de su potencialidad o su actuación simultánea en orden a una perfección dada. Si esto no puede suceder, ni en orden de *extensión* ni de *intensión*, con todas las perfecciones, esto depende, no de la potencia y acto, sino de que no todas son perfecciones compatibles en un sujeto y en su intensión por la progresión indefinida de ellas.

Fuera de la categoría de la *potencia objetiva* y dentro de la otra categoría de potencialidad que es propia de los puros posibles, es un problema resuelto de diversas maneras el de si el ente *en acto* puede ser o no simultáneo del ente *en potencia*. He aquí las dos soluciones. Si el ente en acto y el ente en potencia (con potencialidad pura) pueden ser simultáneos, los entes contingentes pueden existir realmente desde que son posibles en potencia; y por
51 cuanto la potencia / del ser infinito para producir los entes contingentes es eterna, estos entes contingentes pudieron existir desde la eternidad o ser eternos. Así discurren los que defienden la posibilidad de la creación del mundo *ab aeterno* [36], aunque sea difícil las más de las veces saber

[36] [URRÁBURU trata extensamente el tema en su *Cosmología*, pp. 247-287, pero lo alude ya, como aquí lo hace A. R., en la *Ontología*, pp. 630-631, al tratar de la prioridad del acto respecto a la potencia.

Al discutir el tema de la creación «ab aeterno», suelen tratar los escolásticos tres cuestiones diversas: 1.ª ¿Es *necesario* afirmar la *eternidad* del mundo? Lo que unánimemente se rechaza. 2.ª ¿Fué *de hecho* creado el mundo *en el tiempo?* Lo que todos admiten, aunque subrayando, en general, que ello no puede demostrarse racionalmente. 3.ª *¿Pudo* el mundo ser creado *ab aeterno?*

Respecto a esta tercera cuestión, que constituye el objeto especial de los comentarios de A. R., las opiniones se dividen. Nuestro autor está por la negativa, con Alberto Magno, S. Buenaventura, Toledo, Valencia, Petavio, Tongiorgi, Palmieri, Pesch y otros (todos citados por Urráburu, I. supra c.).

Coincide la argumentación capital de A. R. con la que aduce TONGIORGI en los nn. 284-296, pp. 333-339, de su *Cosmología* (que forma, con la

si admiten que es posible un mundo eterno por la simultaneidad posible del acto y de la potencia pura, o si, por el contrario, admiten como posible esta simultaneidad porque admiten la posibilidad del mundo eterno.

Si el ente *en acto* y el ente *en potencia* no pueden ser simultáneos, el mundo eterno es imposible, aunque la potencia para producirlo sea eterna en Dios. Los que enseñan que es absurda una creación *ab aeterno* vienen a admitir que la potencia pura de la posibilidad del mundo y el *acto* de su existencia son cosas contradictorias, siempre que quieran hacerse simultáneas.

¿Qué habrá de decirse de tales soluciones? Resumiendo conceptos, diremos: 1.º Ambas soluciones se oponen
52 entre sí como afirma- / ciones contrarias sobre la posibilidad del ser simultáneo del ente en potencia y del ente en acto. 2.º Ambas opiniones, ora fundan cada una su tesis sobre la posibilidad o imposibilidad de la creación del mundo *ab aeterno,* ora deducen de la tesis respectiva esta posibilidad o imposibilidad. 3.º En una y otra opinión aparecen dos conceptos equívocos y que sirven de base a las encontradas soluciones mencionadas, a saber: el concepto de *potencia* y el concepto de producción *eterna.* De suerte que sólo merced a tales equívocos conceptos pueden subsistir dichas opiniones.

En efecto, se dice que la *potencia* en Dios para crear es eterna, y de ello se deduce la *posibilidad* de la creación eterna, cuando la potencia de Dios no constituye la *posibilidad* de los seres, sino que la supone ya en cuanto a la cosa producible; por consiguiente, ni la *potencia* sola hace lo posible ni la posibilidad deja de ser temporal, aunque
53 la potencia sea eterna, porque no sigue la cosa la / condición de la potencia absoluta del agente, sino que la potencia absoluta del agente sigue la condición relativa que corresponde a la cosa posible. Así, aunque el poder de Dios es infinito, no se sigue que produzca ni sea producible un ser entitativamente infinito, no por falta de potencia en Dios, sino por falta de potencia receptiva en la cosa, que

---

Ontología, el vol. II de sus *Institutiones Philosophicae,* ed. 10.ª, en tres volúmenes, Paris, s. a. (¿1862?).]

es lo que da la norma de posibilidad. Si fuese legítimo el deducir de la *potencia* sola la *posibilidad* del ente según la cualidad de la potencia, como se hace en la doctrina que criticamos, sería posible la producción de un ente infinito y aun de muchos entes infinitos, como Dios mismo, puesto que, una vez hecha abstracción de la condición entitativa, no puede negarse en Dios potencia infinita suficiente para producir un ente tan infinito como Él mismo, pues de otra suerte su poder sería y no sería infinito.

No debe, pues, preguntarse si Dios puede producir el mundo desde la eternidad, sino si desde la eternidad pue-
54 de ser el mundo / producido, que es lo que está en cuestión; como no debe preguntarse si Dios puede (tiene potencia) producir un ser entitativamente infinito, sino si este ser es capaz de ser producido.

Según esto, ni de que la potencia divina sea eterna se sigue que sea posible la actuación eterna de un ser contingente, ni tampoco de que la potencia y el acto puedan ser simultáneos siempre se sigue que haya ningún ente contingente eterno. La potencia y el acto se corresponden dentro de la *posibilidad* de cada ente, sea cualquiera la potencia absoluta del agente; por consiguiente, la simultaneidad de una y otro no muda el carácter de cada posible.

El otro punto es el referente a la *eternidad* como actuación de la potencia. Dícese que Dios pudo crear el mundo desde le eternidad, según una opinión, o que no pudo hacerlo así, según otra. ¿Qué es lo que se intenta significar con esto? ¿Se quiere que el concepto de *mundo eterno* /
55 se contraponga al de *mundo temporal*, como contraponemos el concepto de *tiempo* al concepto de *eternidad?* En esa hipótesis, el mundo eterno sería el mundo inmutable y de infinita actuación simultánea, correspondiendo al concepto de eternidad que se le atribuye. Esto haría que la eternidad de Dios fuese comunicable a las criaturas, con lo cual se arruinaría la naturaleza del ente infinito y la del ente finito al mismo tiempo. La eternidad, como el tiempo, no son nada distinto de la cosa en cuanto mutable o inmutable. Por consiguiente, o siempre le ha convenido la eternidad al mundo, y no sólo pudo ser, sino que esencialmente es eterno, o nunca le ha convenido ni podía

convenirle la eternidad en caso alguno, pues no puede cambiar su intrínseca naturaleza, a la cual ha de pertenecer el ser eterno o el ser temporal necesariamente.

Si el mundo *eterno* y el mundo *temporal* no se contraponen como contraponemos la *eternidad* y el *tiempo*, en
56 ese caso habrá que hallar un término medio / entre tiempo y eternidad, lo cual es imposible, porque es buscar medio entre dos extremos contradictorios, entre el ser y no ser.

Suele decirse que no se trata en esta cuestión de la eternidad *absoluta, esencial*, que es exclusiva de Dios, sino de la eternidad *relativa, participada*, en cuanto Dios crease el mundo desde toda la eternidad, de suerte que la existencia de Dios precediese a la existencia del mundo tan sólo con prioridad de *naturaleza* y no de *duración*. Esta explicación es la que pone de manifiesto lo absurdo del problema. ¿Qué es, en efecto, esta eternidad participada, distinta del tiempo y de la eternidad propiamente tal? ¿Cómo se define una eternidad a la cual no conviene ni la noción de tiempo ni la noción de eternidad, según la definimos constantemente? ¿Cómo se fija un *medio* entre la naturaleza de las cosas sujetas al tiempo y la naturaleza del ente no sujeto al tiempo? Puesto que la duración no se distingue de la cosa que dura, ¿cómo una cosa, sujeta por su naturaleza a duración temporal, puede, sin perder su naturaleza, recibir la condición de duración eterna? /
57 La explicación aludida tiende a unir dos cosas contradictorias, a la manera que hemos indicado, tratando de buscar un medio entre eterno y temporal, fabricando imaginariamente un *tiempo-eterno*, que es un *tiempo* que no es tiempo y un *eterno* que no existe; porque un tiempo-eterno es idéntico, y no puede menos de serlo, a un *tiempo eternidad* o a una *eternidad temporal*. cuyo concepto se ve claramente es contradictorio. Y, sin embargo, cuando se habla de que Dios pudo crear *antes* el mundo, que el mundo pudo *preceder* indefinidamente a la actual existencia, que *desde toda* la eternidad Dios pudo crear, etcétera, no se hace más que satisfacer la imaginación con ese juego entre lo temporal y lo eterno, dando a la eternidad como ser propio lo que es representación de equivalencia

forjada por nosotros, que no pensamos ni imaginamos sino con ese círculo temporal de que rodeamos la eternidad,
58 colocando en ella un *antes* y *después*, que / no están allí, sino en nosotros mismos y en las cosas que se nos ofrecen superpuestas entre sí, unas *antes* o *después* de otras, y que están igualmente en contacto con la verdadera eternidad, sin *antes* ni *después* posible.

El *antes* y *después* están siempre *dentro* del tiempo y de las cosas temporales, pero no *fuera* de ellas y como medida exterior a que puedan ajustarse. Por eso, aumentar el *antes* o el *después* indefinidamente no es más que aumentar indefinidamente el tiempo, sin salir jamás de él. Si Dios pudo crear *antes* el mundo, y el mundo pudo *preceder* en su existencia a la que tiene, todo esto es respecto de la duración en la cosa misma, nunca respecto de la eternidad de Dios, el cual ve su duración diversa en ellas, pero sin que la tengan respecto de la eternidad. Hablar, pues de *toda* la eternidad y decir *desde toda* la eternidad es un
59 lenguaje que no resiste ni el más / ligero examen científico.

Según lo expuesto, no puede decirse que Dios haya podido crear el mundo *desde* la eternidad, ni tampoco que *desde* la eternidad no haya podido crearlo, porque la eternidad no puede tomarse como punto de partida para admitir mayor o menor duración en los seres creados sin incurrir en contradicción. Pudo Dios hacer que el mundo tuviese una duración inmensamente mayor, pero no que correspondiese más a la eternidad en sí; de otra suerte, sería necesario admitir grados de *más o menos eterno*.

El mundo, pues, es eterno actualmente con la misma eternidad que podía tener en cualquier otro orden de Providencia, porque no estaría nunca ni más lejos ni más cerca de *toda* la eternidad en ninguna hipótesis posible que
60 se imagine. Y si el remontar hacia / atrás siglos indefinidos la existencia del mundo puede servir para algo, no es ciertamente para aproximarle a la eternidad, sino, en cierta manera, para alejarlo más de ella, pues, siendo el tiempo la antítesis de la eternidad, cuanto más se multiplique aquél tanto más se realiza la afirmación antitética de ésta o exclusiva de lo eterno.

De conformidad con lo dicho, el acto y la potencia se corresponden siempre, aun tratándose de los seres posibles. Desde que es posible un ente en potencia, es posible su *acto* o actuación, pues, de no ser así, la potencia sería y no sería al mismo tiempo potencia. Pero, ajustándose la potencia de una cosa a la naturaleza de ella, no importa que la potencia sea infinita o eterna, si la naturaleza de la cosa no permite que ésta sea eterna o infinita; en este caso, la naturaleza será siempre finita o temporal, sin ex-
61 cepción posible. Y, siendo la eternidad en / la potencia un atributo esencialmente extrínseco al acto de todo ser contingente, no puede en ningún caso convenir intrínsecamente a éste sin dejar de ser lo que es; de esta suerte, el acto no puede menos de estar siempre en presencia de toda la eternidad que corresponde a la potencia de la cual depende, sin embargo de distar tanto de ser acto eterno como dista de ser la potencia en acto que lo produce.

La simultaneidad posible del ser *en potencia* y del ser *en acto* no quita ni pone cosa alguna en orden a la eternidad del mundo, ni, por lo mismo, cabe hacer depender de esto la correspondencia esencial de acto y potencia, como se ha venido haciendo [37] [38]. /

[37] SUÁREZ (*Met. Disp.* [43, sect. 6.ª, nn. 7-8]) insiste sobre la dependencia que tiene este punto del referente a la eternidad posible del mundo, como necesariamente tienen que hacerlo todos los que de la misma manera llevan la *posibilidad* de la cosa a la potencia absoluta, aunque después, al tratar de los posibles, asienten en contra de esta doctrina que la posibilidad no depende de la potencia de Dios y, por lo mismo, tengan que admitir que la naturaleza temporal o eterna de una cosa no depende del carácter eterno del divino poder.

Una vez admitido por todos que el mundo fue creado *en el tiempo*, como impropiamente se dice, están conformes en que de hecho las cosas contingentes existieron primero *en potencia* que *en acto*. Afirmación que no puede admitirse en absoluto sin que a la expresión *crear en el tiempo* se le dé significación verdadera y propia y se sostenga el absurdo de que haya existido tiempo antes de las cosas temporales. El ser *primero* en potencia que en acto es verdad en cuanto el mundo pudo tener una duración anterior que, en comparación a la actual, sería primero que ésta; mas de ningún modo en orden a la potencia de Dios, donde no se da *antes* ni *después*, ni primero ni posterior.

[Corregimos la cita de Suárez (A. R. menciona erróneamente y de un modo escueto la «Disp. 48») de acuerdo con Urráburu, *Ontol.*, p. 630, nota 5, y p. 631, nota 3.]

[38] [La paginación pasa del número 61 al 65. En las páginas 62 y 63,

[7.—DISTINCIÓN ENTRE ACTO Y POTENCIA. CRÍTICA DEL PRINCIPIO: «OMNE QUOD MOVETUR AB ALIO MOVETUR»]

65 [7.º [39]] Las relaciones que hemos señalado entre la potencia y el acto suponen como base la distinción entre el acto y la potencia [40]. Esta distinción es siempre necesaria y se sigue de la naturaleza de la potencia y del acto. Desde el momento en que éstos no se distinguiesen, no serían tampoco separables, con lo cual vendríamos al absurdo de que nadie puede hacer lo que no hace en acto, ni nadie puede hacer nada después que dejó de hacer algo, y las cosas que concebimos como posibles serían en realidad verdaderamente imposibles. La no distinción entre acto y potencia suprime evidentemente su existencia.

Dada dicha distinción, veamos algunas observaciones importantes: 1.º La distinción entre el acto y la potencia no es siempre igual, pues una es la distinción propiamente *real* y otra la distinción *modal*, según la naturaleza
66 de la potencialidad y de la actuación en las cosas [41]. / 2.º

A. R. consigna exclusivamente parte del texto recogido en la nota n.º 37 anterior; la p. 64 (cuya mitad inferior está cortada, al parecer. por el propio A. R.) está en blanco.]

[39] [El original dice, sin duda por inadvertencia, «6.º», número ya atribuido por el autor al apartado precedente. V. más arriba, pág. 49 del Ms.]

[40] [La exposición ruibalista de este punto 7.º —Distinción entre acto y potencia— parece inspirarse en dos fuentes principales: TONGIORGI, *Ontología*. Libro III, capítulo 3.º —«De perfectionibus quoad existendi modum»—, artículo 3.º —«De ente mutabili et inmutabili»—, pp. 185-189, y, sobre todo, SUÁREZ, *Disp. Metaph.* XVIII, que trata, como es sabido, «De causa proxima efficiente, ejusque causalitate, et omnibus quae ad causandum requirit». En la Sección 7.ª de esta Disputación discute Suárez «Utrum causa efficiens esse debeat in re distincta a recipiente, ut agere possit», texto que ha sido y sigue siendo, como es notorio, capital en la discusión del magno problema que A. R. suscita en estas líneas de su Ms.. (El extenso y luminoso texto del Doctor Eximio va de la página 631 a la 650 del tomo 25 de la edición de sus «Obras completas» hecha por Vivès, Paris, 1877, y puede verse también en las páginas 172 a 218 del tomo III de la edición bilingüe de las *Disputaciones Metafísicas*, de Gredos, Madrid, 1960 ss.).]

[41] [V. Suárez, *Disp. Met.* 43 sect. 5.ª, n. 12 (citado por Urráburu, *Ontología*, p. 619).]

Ni la distinción real ni la modal del acto y potencia impiden la *unidad* real del ser, así como el que la potencia y acto no hagan múltiple la cosa, sino una, no obsta para que realmente se distingan; la potencia y acto son factores de la cosa que, en cuanto tales, no son la cosa misma. 3.º El *movimiento* se reduce a la teoría de la potencia y acto, la *mutabilidad* de los entes se funda en ella, y la teoría de las *causas* la supone.

La teoría de las causas tiene como principio propio el de la *causalidad* [42]; la de la mutabilidad de los entes asienta como principio aquel postulado de Aristóteles: *Omne quod movetur ab alio movetur* [43].

Desde luego, adviértase la diferencia que existe entre éste y el principio de causalidad: *Non datur effectus sine causa.* En el principio de causalidad se trata de la depen-
67 dencia necesaria que / todo efecto tiene del agente; en el de la *mutabilidad* se trata de la *distinción* que debe admitirse entre el agente y el sujeto sobre que recae la acción; por eso se dice que lo que se mueve es movido *por otro.*

Es necesario, pues, tener en cuenta los modos cómo puede distinguirse el *agente* del *paciente* para entender debidamente la proposición: *Omne quod movetur ab alio movetur.* La distinción entre el agente y el sujeto sobre que recae la acción puede ser: *a)* distinción de entidades, como la que existe entre dos seres; *b)* distinción de elementos de una misma entidad en los seres que constan de partes; *c)* distinción entre facultades, de las cuales unas estén subordinadas a la acción de otras; *d)* distinción entre facultades y sus actos, según los principios que los determinen.

---

[42] [Sobre la causalidad, v. también PFD IX, 295-300 y 383 429, y Ms. ED, 61-106 (en nuestra refundición ED-E, 51-96).]

[43] [Aristóteles formula el principio en *Phys.* VII, 1, l. II, 333, 9 con estas palabras: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπο τινος κινεῖσθαι.

El tema lo trata A. R., de propósito o incidentalmente, en varios otros lugares, por ej., en PFD IV, 353-355; V, 54-66; VI, 566-602 y 615-622, y IX, 423-429.

Sin paralelismo con la exposición de A. R., puede verse la cuestión en URRÁBURU, *Cosmologia,* pp. 1035-1047.]

En todas estas formas puede ser verdad que *lo que se mueve sea movido por otro;* pero ¿es necesariamente ver-
68 dadera esta propo- / sición en todos esos casos? De ningún modo.

En primer lugar, no es necesario, para que haya acción y tránsito de potencia al acto, que exista distinción de entidades o seres distintos, pues es evidente que en un mismo ser se dan múltiples actuaciones que no son determinadas por otro ser diverso.

Tampoco se requiere que haya distinción entre el elemento que mueve y el elemento movido en todos los casos; es necesaria esta distinción en las acciones *transeúntes,* cuyo concepto incluye el de la diversidad de agente y paciente; pero en las acciones inmanentes y vitales, v. gr., en las determinaciones del libre albedrío, no puede demostrarse que lo que se mueve sea movido por *otro.* A las operaciones *transeúntes* es a las que refiere Aristóteles la aserción referida, que indebidamente elevaron algunos a la categoría de principio universal indiscutible. /

69 Dado que no se exige la distinción de elementos ni tiene aplicación el pretendido principio fuera de las acciones transeúntes, tampoco es verdadero dicho postulado en orden a las operaciones y actos de toda facultad. Pues aunque es verdad que entre el agente y el efecto existe relación real y, por lo tanto, distinción real, de eso no se sigue que entre el agente y el paciente haya distinción real, puesto que el efecto no deja de distinguirse del agente que lo produce, en cuanto agente, aunque dicho efecto sea recibido en el agente mismo, o sea, aunque la potencia obre en sí misma. La razón en contra, tomada de Aristóteles: «Repugnat *idem secundum idem* esse in potentia simul et actu», no tiene valor alguno aplicada al caso. Porque no se trata de que una potencia o un agente sea *secundum idem* potencia y acto al mismo tiempo, sino, simplemente, de que un mismo ente sea agente y paciente en potencia o agente y paciente en acto, lo cual es cosa muy diversa de la anterior y exenta de toda contradicción. En
70 el primer caso / se daría *una misma relación* con dos extremos contradictorios: ser acto y potencia al mismo tiempo; en el segundo caso, se da *una misma cosa* con dos

relaciones, de agente y paciente, que no envuelve contradicción alguna.

El no distinguir convenientemente estos extremos hace se le dé una significación y alcance al llamado principio del movimiento que en realidad no tuvo para Aristóteles, ni puede tener racionalmente.

No sólo, pues, no pertenece a la razón de causa eficiente que la potencia y acto, el agente y el paciente, sean real-
71 mente distintos como entidades indepen- / dientes, sino que no se requiere lo sean ni como elementos de un mismo ser ni como facultades de un mismo sujeto. Si realmente se da alguna de las distinciones aludidas entre el agente y el paciente, no es por exigencia de la *potencia* y *acto*, sino por condición peculiar de cada *agente* concreto en orden al fin a que se ordena el todo en que obra y que recibe su actuación. Si se da distinción entre el agente y paciente, es porque se da distinción en las cosas, pero no a la inversa, que se dé distinción en las cosas porque se dé acto y potencia en ellas. Una misma entidad indivisible puede ser agente y paciente en sí propia, a la manera de los actos inmanentes, sin que esto ofrezca dificultad alguna. Antes bien, si así no fuese, no habría en el orden de la naturaleza sensible ni de la espiritual agente alguno propiamente dicho al cual se redujese la operación como causa distinta de las demás, sino que todas serían equiparables.

De aquí debemos concluir: 1.º. Que el llamado principio *omne quod movetur ab alio movetur* sólo es verdadero cuando se dan entidades distintas que se relacionan como agente y paciente; mas como el fin y razón de tal principio
72 no puede ser otro que el establecer esa *distinción* / de entidades, sin lo cual es perfectamente inútil, síguese que no existe tal principio. Dado que no se suponga la distinción de agente y paciente, aquel principio no la prueba, pues es falso que todo lo que se mueve sea movido por otro. Supuesta la distinción entre agente y paciente, el principio aludido es nulo y equivale a decir que, cuando se dan seres o facultades distintas, de las cuales una mueve la otra, *lo que se mueve es movido por otro.*

2.º Aquel célebre argumento de Aristóteles, aplicado al movimiento de los cuerpos: *Omne quod movetur est divisibile per partes; ergo non potest se per se primo moveri* [44], no es admisible, porque sí, de una parte, el agente y paciente, potencia y acto, para ser tales, no exigen distinción de partes, la distinción de partes tampoco arguye distinción de agente y paciente respecto del todo que obra,
73 antes / bien, en cuanto el todo sea tal, suyo es el ser y no de las partes, y suyo ha de ser también el obrar, puesto que el obrar sigue al ser. ¿Por qué Aristóteles deduce de que un ser tenga partes, que no puede ser principio de su movimiento? Porque todo móvil compuesto de partes, al cesar una parte en su movimiento, o cesa el todo o no cesa de moverse. Si lo primero, el todo no es principio del movimiento, sino la parte cuyo reposo hizo desaparecer el movimiento del todo; si lo segundo, la parte que cesó en el movimiento no tenía en sí la razón de éste, sino en otra parte que no cesó en su movimiento.

Tal es la argumentación que, después de Averroes, robusteció Santo Tomás con su autoridad [45], pero que, en realidad, no es más que un sofisma. Justamente, dado el concepto de un *todo,* cuyo es el constituir el ser formal de partes, como partes, la conclusión más legítima debe ser la opuesta. Si con cesar el movimiento en una de las partes cesa el movimiento del todo, la *totalidad* de las /
74 partes, y no una ni otra aislada, constituyen el principio del movimiento; porque o el movimiento no depende de ninguna, y en ese caso el que cese en el movimiento una parte nada importa para el movimiento de las demás, o depende de todas, y en ese caso la falta de una es suficiente para que el todo deje de moverse, cual acontece frecuentemente aun en los compuestos artificiales, v. gr., en el engranaje de una máquina, donde cada rueda es condición

[44] [V. Suárez, l. c. más arriba, nota n. 40, números 38-39.]

[45] [V. Suárez, l. c. en la nota anterior. El Doctor Eximio matiza así las opiniones de Averroes y Santo Tomás: «De qua ratione multa scripta sunt ab expositoribus, multique illam exsistimant esse demonstrationem ut Alexander, Simplicius, Averroes, D. Thomas, qui differunt. Nam Averroes putat esse demonstrationem a posteriori tantum; Divus Thomas autem vult esse a priori, significans divissibilitatem mobilis esse causam ob quam non possit moveri per se primo».]

para el movimiento total, sin que sea lógico concluir que la rueda cuya falta paraliza el todo es principio y origen del movimiento del conjunto.

Si, por el contrario, cesando el movimiento en una de las partes, no cesa en el todo, lo que se sigue es que ni el movimiento de la parte que cesó es esencial ni el de ninguna de las partes que estén en la misma condición, pero no que éste no se halle en el todo, pues claro es que en las partes no se halla lo que representa que la razón del movimiento esté en el conjunto, en orden al cual una de sus partes no baste a alterar su actividad. /

75 Pueden, pues, realizarse los dos extremos del dilema sin dar lugar a la conclusión que se intenta y aun demostrando la opuesta. En el primer extremo, siempre que la parte sea *condición* necesaria para el movimiento del todo, aunque el todo sea la causa de su propio movimiento. En el segundo extremo, siempre que el todo sea causa del movimiento, y el pertenecer al todo, *condición* necesaria en cada una de las partes para que lo conserven.

La proposición aludida conduce lógicamente a negar la existencia de la causalidad en las cosas (tomado el movimiento en la amplitud significativa que le corresponde). Porque si el movimiento existe en los cuerpos, o se llega a uno primero que lo tiene propio, o no se llega a ninguno. Si lo primero, ya tenemos un cuerpo al cual corresponde *per se* el movimiento y, consiguientemente, debemos admitir esa condición en los demás cuerpos, porque no hay razón alguna para diferenciarlos por ese concepto. Si lo segundo, ningún cuerpo obra realmente sobre otro, /

76 pues el movimiento resulta así extraño a su naturaleza; el motor no corpóreo que determina el movimiento en un cuerpo debe ser el motor primero de todo cuerpo, de suerte que toda *especificación* de movimiento, según la naturaleza de cada cuerpo, sería imposible.

Por otra parte, si al cuerpo que es movido por otro puede aplicársele el dilema aristotélico señalado, tendremos que ningún cuerpo es movido por otro cuando, cesando una parte, cesa el todo, pues, de lo contrario, no podría cesar, estando la razón del movimiento no en la parte, sino en el motor extrínseco; y lo mismo cuando no

cesa el todo, porque nada justifica la cesación de la parte, ya que el estar o no en el todo nada significa, en dicha hipótesis, para el movimiento.

3.º Aquel postulado aristotélico: *Quod se movet per se primo non quiescit ad quietem alterius* [46], tampoco es admisible. Porque su verdad depende del argumento que acabamos de examinar. Todo lo que se mueve *per se* puede cesar en el movimiento evidentemente al cesar otro del cual depende como condición extrínseca, como un cuer-
77 po que en virtud de la / gravedad se mueve, en virtud de la gravedad reposa, si se interpone otro cuerpo en quietud. Puede cesar igualmente al cesar en su movimiento alguna de las partes necesarias para sostenerlo, cual sucede, por no salir del orden mecánico, en el conjunto de ruedas de una máquina.

4.º La potencia activa tampoco puede reducirse a lo que dice Aristóteles: *Potentia activa est principium transmutationis in alio ut aliud est* [47]. Esto es del todo falso desde el momento en que no es verdad que la potencia activa necesita para ser tal distinción real entre agente y paciente, como se deduce de lo expuesto. No es la distinción real entre el agente y el paciente lo que se necesita, sino la distinción real entre el agente como agente y el efecto como tal.

5.º Por todo lo expuesto, se ve que el argumento para demostrar la existencia de Dios tomado del *primer motor inmóvil*, en cuanto todo lo que se mueve es movido por
78 otro, es argumento que no concluye y por / sí sólo ni probaría que Dios fuese motor inmóvil por ser el primero, pues siendo primero cada uno en sus operaciones, no son inmóviles, ni tampoco probaría que el movimiento en los seres supusiese nada distinto de los seres mismos. Partiendo del Ser supremo, podrían todas las cosas moverse sin llegar a distinguirse de Dios mismo, según la evolución panteísta, y, partiendo de las cosas, podrían todas ellas moverse sin llegar nunca a Dios; esto es, hallando

[46] [V. Suárez, l. c. más arriba, nota 40, n. 40.]
[47] [V. Suárez, l. c. nota 40, número 55.]

el movimiento en ellas mismas. Todo esto cabe dentro del pretendido principio, limitándonos a él exclusivamente. / [48].

[48] [Al final del texto de la página 78 del Ms. que acabamos de transcribir, A. R. añade, entre paréntesis: «Sobre la mutación, Tong., *Ontol.*, p. 188». La cita se refiere al texto y lugar de las *Institutiones* de Tongiorgi citadas más arriba, en nuestra nota número 40.

Después de las palabras de A. R. anteriores, queda un tercio de página en blanco.]

[ARTÍCULO 2.º]

LA POTENCIA DE LO PRETERNATURAL

[I

La cuestión]

79 Hemos visto[49] cómo la correspondencia de la potencia y del acto es elemento trascendental que se reduce a la relación de causa y efecto. Por eso, a toda potencia natural corresponde una actuación del mismo orden por necesidad intrínseca del acto y de la potencia. Pero dado que la naturaleza no es expresión de toda la actuación posible de ningún ser, pues, de lo contrario, no sería concebible otro orden, ni en el conjunto de cosas ni en cada una de ellas, síguese que es necesario admitir también la potencia correspondiente a las actuaciones posibles. Todo orden de actuación que está fuera de lo natural es preternatural, y, por consiguiente, lo es la potencia correspondiente[50]. /

---

[49] [A. R. alude, sin duda, a la idea que es inspiración básica de todo lo tratado en el Ms. hasta la p. 78 precedente.]

[50] [Inicia el autor una amplia exposición sobre la llamada «potencia obediencial», denominación a la que pondrá reparos en seguida.

El tema está indicado en PFD I, 102-104, nota, y se desarrolla, con mayor amplitud todavía que aquí, en el Ms. NS, como veremos oportunamente.

Como fuente ampliamente utilizada por A. R. en las pp. 80-106 siguien-

[II

Análisis de los conceptos]

80 Este concepto de *preternatural,* en cuanto se tome negativamente como expresión de algo que está *fuera* de la naturaleza, ha de ser admitido filosóficamente por todos los que admitan algo posible que no sea lo existente o el orden exclusivo de lo existente.

El orden natural puede considerarse en cada individuo de la naturaleza; en cada tipo colectivo regido por leyes propias, que constituye grupo específico, y en las leyes comunes a la naturaleza toda.

Estos tres aspectos del orden natural son susceptibles de ser modificados, sin duda alguna, pues no vemos necesidad de que se conserve indefectiblemente el conjunto de relaciones que los mantiene; antes bien, muchas de éstas son modificables, aun dentro de la naturaleza misma. /

81 Esta aptitud o potencia de ser modificados los tipos naturales de los seres, puede decirse natural en cuanto no se necesita un agente extraño a todo el orden de la naturaleza para efectuar la modificación; pero es *preternatural* relativamente a la norma propia y nativa de la naturaleza modificada. Así es preternatural a un trozo de mármol que reciba la forma de estatua, a una especie de vegetales que, mediante combinaciones, se transforme su tipo, etcétera. Tal es el primer grado de potencia preternatural [51].

Esta misma aptitud, en cuanto elevada a un grado [a] que ningún agente de la naturaleza puede llegar y que responde a la potencia de un agente de sobrenaturaleza, es lo que constituye el último grado de potencia preternatural y que constituye lo que los teólogos llaman potencia de lo sobrenatural.

---

tes, puede verse URRÁBURU, *Ontología,* «Disputatio tertia» («De quibusdam entis divisionibus ac potissimum de ente increato et creato»), Cap. II («De actu et potentia»), Art. II («Quotuplex sit potentia. Ubi etiam de potentia obedientiali», pp. 602-611).]

[51] [Es la potencia obediencial en sentido menos propio. V. URRÁBURU, *o. c.,* pág. 604.]

82 Como en la potencia del primer grado de preternatural pueden darse múltiples variedades, de igual suerte se dan también en la potencia de lo sobrenatural; porque la relación de subordinación que dice la naturaleza a un agente sobrenatural infinito, que es el Ente primero, no puede menos de abarcar todos los extremos de actuación posible de dicha naturaleza, y al mismo tiempo toda la actividad que como naturaleza le corresponda. De aquí es que, cuando el agente sobrenatural obra sobre la potencia natural sin trasponer los límites de la actividad de su naturaleza, dícese este obrar una actuación sobrenatural en cuanto *al modo* —ratione modi—, porque sólo el modo de producirse el efecto, y no el efecto producido, es de sobrenaturaleza. Que una planta, por ejemplo, germinase,
83 creciese y muriese repentinamente, todo en / un instante, bajo la acción del Ser infinito, no sería un efecto preternatural más que en el *modo* de producirse, porque el nacer, crecer y morir es propio de los vivientes finitos [52].

Cuando el agente infinito obra, no según la potencia actuable en la naturaleza, sino según la potencia actuable fuera de ella y de los demás órdenes naturales, tenemos el otro extremo de la potencia de lo sobrenatural, con todas sus variedades, las cuales pueden ser infinitas y que nosotros no podemos determinar, limitados como estamos a las normas del tipo natural, que aún penosamente conocemos.

[III

Base y límites de la actuación de toda potencia]

Pero es menester notar que cualquier actuación natural o preternatural de la potencialidad de los entes tiene siempre por base la realidad misma de la cosa y la aptitud real de ella, de modo que el orden sobrenatural en cualquier categoría lo es respecto del círculo de las rela- /
84 ciones que concebimos a manera de las que las cosas po-

[52] [Se trata de uno de los aspectos de la potencia obediencial en sentido propio. V. URRÁBURU, *o. c.*, pp. 604-605.]

seen. Pero, en realidad, la base de lo sobrenatural no es ni puede ser otra que la aptitud de la cosa a un círculo supremo que cierra toda la gradación dentro de lo finito. Es el optimismo realizado, que no es natural en cuanto a la entidad que ofrecen las cosas, pero lo es en cuanto a la aptitud de las cosas bajo la voluntad infinita. La naturaleza es el orden que responde a la inteligencia. La sobrenaturaleza es el orden que responde a la voluntad infinita.

Existe para todas las cosas un círculo que se encierra en lo que llamamos principio de contradicción, que es la base de todo lo que existe por la medida de la inteligencia, y existe un círculo que se determina por la potencia del agente o por la voluntad. Determinar los límites de uno y otro es imposible a la criatura. /

85 En muy pocas series de verdades podemos determinar cuáles encierran verdadera contradicción. Aplicamos el principio de contradicción sobre los hechos para excluir el ser y el no ser; esa es la base de nuestras verdades analíticas, *existencia* y *no existencia simultánea* de la misma cosa. Que dos existencias sean cuatro existencias, no lo concebimos; pero que cada existencia tenga este tipo o el otro es cosa que nosotros no podemos definir. Sobre el hecho formamos una definición, de suerte que sería hecho y no hecho nuestra afirmación si la negásemos. Pero que aquel hecho no pueda trasladarse juntamente con la definición es cosa muy diversa. En dónde se cierre el círculo de eso que llamamos esencia y que es el tipo de una existencia, nadie puede definirlo [53].

Ni la teoría intelectualista de la posibilidad de las cosas, ni la voluntarista, pueden aceptarse [54]. Los escolásticos
86 tienen que renunciar a la suya de *cuadros* fijos cuan- / tas veces admiten la intervención sobrenatural modificando el *ser* natural.

---

[53] [A. R. expone ampliamente su teoría de las «esencias», por ej., en PFD IX, 210-248 y 430-511, y en el Ms. NS, passim. En las páginas siguientes de este mismo Ms. PE desarrollará su autor el tema aquí esbozado.]

[54] [En la última parte del Ms., A. R. hace una extensa crítica de las teorías escolásticas, aquí aludidas, sobre el fundamento de los posibles. V. más abajo, p. 137 ss.]

La teoría expuesta es la base de toda posibilidad de lo sobrenatural en la naturaleza. Es el fundamento de la que los escolásticos llamaron *potencia obediencial* [55]. sin lo que no es posible adaptación de la naturaleza a la sobrenaturaleza. Desde luego, esta denominación de potencia *obediencial* es verdaderamente impropia por doble motivo: primero, porque en la naturaleza como naturaleza jamás cabe *obediencia,* que es cosa individual y de individualidad personal; segundo, porque es tan natural esa forma de potencia como lo es la potencia natural, y no hay por parte de la cosa más que la aptitud innata para la acción potestativa que elige una forma entre las posibles. Y así como no puede decirse potencia obediencial
87 la del ser que sale a la existencia por influjo / de la criatura o de la nada por la creación, tampoco pueden llamarse obediencial las demás aptitudes que no son producidas y que después produce Dios.

[IV

Sistematización del concepto de potencia obediencial]

Para determinar una teoría sobre este punto de la pretendida potencia *obediencial* o potencia preternatural, debemos fijar estos puntos:

[1.—La potencia obediencial es incompatible con la teoría de las esencias como «tipos inmutables»]

1.º La teoría de la potencia preternatural no puede sostenerse fijando un cuadro de las esencias de las cosas como *tipos inmutables* dentro de los cuales se reproduce

[55] [Emplearemos en adelante la palabra «obediencial» en lugar de «obedencial», que es la que utiliza siempre, sin excepción, A. R. en el Ms. El *Diccionario de la Lengua Española,* 18.ª ed., Madrid, 1956, s. v., no recoge más que la primera de las dos formas. Algo análogo ha de decirse del vocabulario latino.]

cada objeto de la naturaleza. En este caso, o la naturaleza no responde al tipo de su esencia o el tipo de la esencia no es inmutable. Por otra parte, tales esencias, como hemos visto, no son cosa alguna sin relación a la existencia real, sino la idealidad de la existencia, de suerte que aquéllas sólo son inmutables en cuanto ésta lo sea. Si una causa natural puede ser elevada a producir un efecto so-
88 brenatural, la naturaleza de la causa se hace para / aquel efecto verdaderamente sobrenatural, porque ningún efecto propiamente dicho de una causa puede superar la naturaleza de ella. Según esto, es necesario concluir, o que el efecto no es propio de la causa o que la naturaleza de la causa no es inmutable en el círculo natural en que nos la figuramos encerrada y determinada.

Dado esto, el nombre de sobrenatural no es denominación absoluta que excluya en absoluto la naturaleza, sino simplemente *relativa,* que excluye el tipo o los tipos de actividad desarrollada según la voluntad de Dios en las cosas. Sólo así puede explicarse, sin incurrir en contradicción, la definición que suele darse de la llamada potencia *obediencial:* «Aptituto rerum ut pro arbitrio Dei ejusque auxilio rebus ipsis indebito munus impleant, quod naturaliter implere non valent». (V. Urráb., p. 605) [56]. Si la na-
89 turaleza se toma aquí por la esencia, / o las esencias de las cosas dependen del arbitrio y voluntad de Dios, o la «aptitud de las cosas» de que se habla es tan natural como la naturaleza misma de las cosas. Dado el carácter absoluto del tipo natural de las cosas y su inmutabilidad intrínseca, no hay potencia alguna extrínseca, sin excluir la de Dios, que la modifique para producir otros efectos que los que naturalmente le corresponden. Supuesto el carácter obediencial de la naturaleza, el tipo que la constituye no depende de las cosas, sino de aquel a cuya voluntad aparece subordinado en *obediencia.*

Añádase que si la relación es, como ya hemos dicho [57], siempre trascendental entre la potencia y el acto, la po-

[56] [Urráburu toma, a su vez, tal definición de LOSADA, *Physic.,* tract. 2, disp. 6, cap. 5, n. 1.]

[57] [V., entre otros lugares, las páginas 21, 24, 39 de este Ms. y nuestras notas a las mismas.]

tencia *obediencial* es trascendente y pertenece a la naturaleza íntima de los seres, de suerte que íntimamente y esencialmente la naturaleza, tal como es, no es inmutable; porque es absurdo que diga relación trascendente al
90 beneplácito divino y al mismo tiempo / no la diga o excluya dicha relación.

Es, pues, necesario reconocer que, si bien existe algo absoluto que excluye la realización simultánea de lo contradictorio, el fijar las esencias «a posteriori», independientemente de la voluntad de Dios, no es posible más que donde aparezca tal contradicción. En el orden de los hechos, tenemos nosotros dos clases de limitaciones que nos impiden definir el tipo de las esencias, que no es otra cosa que el tipo de la idea de una existencia realizada en toda su plenitud. La primera es nuestra imperfección cognoscitiva, la cual, salvo en muy pocas ocasiones, no nos permite decir lo que es la cosa, sino *cómo* es la cosa para nosotros, y esto en un tiempo dado; porque muy frecuentemente, en el orden de la naturaleza, v. gr., aparece que lo que hoy consideramos de una manera mañana lo ven de otra los que nos suceden; lo que hoy se define de un modo, mañana se define de otro, y por eso lo que en un
91 tiempo pertenecía a una ciencia / pertenece más tarde a otra o forma ciencia aparte. Es el *cómo* de las cosas gradualmente evolucionado ante la inteligencia humana. Sólo las verdades abstractas, que son variantes del principio de contradicción, lo que *es, es,* aparecen estables [58].

La segunda es el círculo de la existencia concreta de la cosa, el cual, aunque fuese conocido en toda su plenitud, no equivaldría a conocer la *idea* de la cosa en su plenitud, existiendo otras múltiples gradaciones posibles de existencia dentro del mismo tipo que llamamos esencial y que depende de la divina determinación.

---

[58] [A. R. consigna inadvertidamente el principio de identidad en lugar del de contradicción que enuncia en el texto.]

[2.—ULTERIOR DETERMINACIÓN DE LA NATURALEZA DE LA POTENCIA OBEDIENCIAL]

2.º La potencia *obediencial* puede admitir, según eso, tantas gradaciones como son los círculos posibles que pueden constituirse en la naturaleza con subordinación a la voluntad que los determina. Ahora bien: en la naturaleza podemos considerar el *círculo real* según su forma propia, que es el tipo que nos es ofrecido en las cosas. 1.º [59]. Esta
92 forma / en orden a la voluntad infinita; 2.º En orden a la voluntad finita, con sus gradaciones.

[*a*) La potencia obediencial en orden a la voluntad finita]

En orden a la voluntad finita, se da potencia obediencial en los seres de la naturaleza susceptibles de ser modificados en sí mismos o en sus propiedades por el hombre. En este sentido, es verdadera potencia obediencial la que hace aptas a las cosas para que nosotros las utilicemos en los múltiples usos a que las destinamos, descomponiéndolas, modificándolas o transformándolas. Todas las maravillas del arte, de la industria, de las ciencias físicas y químicas se apoyan en la potencia *obediencial* de la naturaleza para adaptarse a nuestras exigencias.

Nadie puede dudar de que las transformaciones que
93 son objeto de esta potencia / *obediencial* pudieran constituir tipo natural de las cosas en otro orden de naturaleza, toda vez que de hecho reciben tales transformaciones. Son, pues, formas *artificiales*, capaces de convertirse en naturales, siempre que el agente supremo lo hubiese determinado así por acto de su voluntad.

Esta potencia *obediencial* en el objeto depende de la potencia cognoscitiva y ejecutiva del sujeto. Dentro de un mismo orden de potencia ejecutiva humana, se da mayor o menor aptitud para realizar la *potencia obediencial* de la naturaleza, según la variedad de potencia cognoscitiva.

[59] [Corregimos la numeración del Ms. en el que se lee «2.º» y «3.º», respectivamente.]

Fuera de la categoría humana, en el orden de los espíritus, la potencia *obediencial* de la naturaleza es mucho mayor, porque es más grande el conocimiento que los espíritus puros poseen de ella y el poder de ejecución excede en mucho al poder humano.

[*b*) La potencia obediencial en orden a la voluntad infinita]

94 Y pasando de la categoría de los espíritus / al Ente infinito, allí se halla la plenitud del conocer y del obrar, sin otras limitaciones que las que impone el principio de contradicción. La potencia *obediencial* de las cosas es respecto de Dios tan amplia como sea la posibilidad de formas y relaciones en cada Ente finito.

[*c*) La potencia obediencial es, pues, siempre natural]

La potencia *obediencial*, pues, es siempre natural en las cosas [60] y no puede dejar de serlo sin que se convierta en absurda. La diferencia entre la potencia obediencial natural y sobrenatural está, no en un tipo absoluto, sino en el orden respectivo de lo natural. Para el hombre, el círculo natural está determinado por la naturaleza a que él pertenece también y por lo que él puede transformar en ella; para el espíritu, el círculo natural abarca el orden de la naturaleza sensible, más el mismo de los espíritus. y su poder de transformación está dentro de la naturaleza en su categoría; para el Ente infinito, la natu-
95 raleza abarca los órdenes existentes de / los seres, más los órdenes posibles en ellos, y toda la actividad divina que se ejerza es propiamente natural en las cosas respecto de Dios y en Dios respecto de las cosas. Resulta, pues, que lo natural y lo sobrenatural en la potencia obediencial son términos relativos y no absolutos.

De aquí que la cosa en sí misma y en un orden dado de naturaleza sea siempre la base de lo sobrenatural que

[60] [Los escotistas prefieren esta denominación a la de «obediencial». V. URRÁBURU, *o. c.*, pp. 606 y 610.]

puede actuarse en la misma cosa. Por eso la potencia obediencial pasiva no es más que la potencia pasiva natural del ente en cuanto es actuada, o de un *modo* sobrenatural, aunque se trate de una cosa natural (v. gr., cuando un enfermo de gravedad cura repentinamente), o por virtud sobrenatural, cuyo término está también fuera de la naturaleza, pero que necesita y exige la naturaleza como sujeto natural de la potencia que hace posible dicho sobre-
96 na- / tural actuación.

Dígase lo mismo de la potencia obediencial *activa,* la cual es la potencia activa de la naturaleza, ejerciéndose en un orden de sobrenaturaleza, en cuanto se traslada a un orden que no responde a su natural exigencia y se termina en un acto que no es su natural perfección. Pero jamás podría ser potencia sobrenatural de un ente, sin que sea tan propia del ente cual lo es su potencia natural para los actos habitualmente propios.

Esta relación esencial que la potencia obediencial dice a la potencia natural, y la potencia natural a la obediencial, no tienen otro fundamento más que el tratarse de una potencia de la misma naturaleza, que se diferencia por las categorías que la voluntad divina ha querido esta-
97 blecer. De otra suerte / no sería posible relación alguna entre lo natural y sobrenatural de parte de la potencia entitativa.

[3.—Examen consiguiente de las diversas doctrinas escolásticas sobre la materia.]

De esto es fácil concluir lo que ha de decirse de las diversas opiniones escolásticas sobre la naturaleza de la potencia obediencial. Tres diversas soluciones se han dado sobre este punto [61].

---

[61] [En el esquema y exposición de estas doctrinas sigue A. R. a Urráburu en la o. c., pp. 607-611. A la tercera de las opiniones expuestas, y que es la que Urráburu estima aceptable, agrega nuestro autor la suya.]

[*a*) La potencia obediencial como simple posibilidad de efectos sobrenaturales]

1.ª La de los que sostienen que la potencia obediencial no es nada en el ente, sino que consiste en que no repugne a la potencia divina el obtener un efecto de una naturaleza finita. Es la opinión atribuida a Zumel y Fonseca [62].

Esta opinión es incapaz de explicar la potencia obediencial y es contradictoria. Lo primero, porque una potencia que no sea nada en la cosa no puede tampoco ori-
98 ginar aptitud alguna / real en la cosa misma, y, sin esta aptitud real, no existe ni se concibe potencia obediencial alguna. Sería esa potencia una simple posibilidad abstracta de una cosa, posibilidad que, por lo mismo, no es potencia obediencial, puesto que ésta supone la realidad en que se halla dicha potencia. La potencia obediencial es algo posible en la cosa, pero no puede ser nunca la cosa en cuanto posible; de otra suerte, la cosa, en cuanto realizada, sería la exclusión de la potencia de que hablamos, cuando sólo partiendo de una naturaleza realizada es posible pensar en la aptitud real de la misma para sufrir modificaciones, es decir, para tener potencia obediencial.

Es contradictoria, porque la no repugnancia para obtener un efecto de una naturaleza finita es imposible sin la aptitud real (potencia obediencial) que excluya tal repugnancia, dado que la cosa exista realmente; y si no
99 existe realmente, ya no se da tampoco la / no repugnancia para obtener el efecto, toda vez que no se da la naturaleza finita de donde intenta obtenerse.

Si con la simple *no repugnancia* se quiere significar la *no exigencia* de la naturaleza de los efectos preternaturales o sobrenaturales, esto es verdad como condición para la existencia de la potencia obediencial, pero de ninguna

---

[62] V. HURTADO, *Phil. Physic.*, disp. 9 [sec. 14]; FONSECA, *Metaph.*, lib. 9 cap. 1, [q. 4 sect. 4, *Dicendum in primis...* et *Quarto dicendum.*]

[V. URRÁBURU, *o. c.*, pp. 607 y ss., lugar que hemos utilizado para completar las citas de A. R.]

manera basta para su definición, ni tampoco esa no repugnancia es una *no exigencia* pura o una pura negación; porque la no exigencia en sentido negativo conviene a la cosa aun respecto de todo aquello a lo cual ni con potencia obediencial ni sin ella puede llegar en caso alguno. La no exigencia en sentido negativo será siempre tanto más verdadera cuanto más repugne a la naturaleza la cosa no exigida, o sea, cuanto más excluya la potencia obediencial. /

[*b*) La potencia obediencial como cualidad extrínseca]

100 2.ª solución. La de los escolásticos que enseñan que la potencia obediencial es una cualidad añadida por modo extrínseco a la causa natural para producir efectos preternaturales o sobrenaturales. Es opinión de escolásticos de nota, como Capreolo, el Ferrariense y Soto [63].

Tal solución es abiertamente inadmisible. Porque una cualidad extrínseca a la naturaleza, o permanece extrínseca a ella o la modifica intrínsecamente al sobrevenirle. Si lo primero, no existe potencia obediencial en la naturaleza, sino en esa indefinible cualidad que es extrínseca al
101 ente y que, / por serlo, no es en manera alguna potencia de éste, pues nada hay que repugne más a la *potencia* que el no pertenecer a la naturaleza a que se le atribuye.

Si lo segundo, la potencia obediencial no resulta constituida por la cualidad que se añade, sino que se presupone necesariamente en el ente al cual se añade. Porque la potencia obediencial no puede dar otra cosa que la aptitud para ser modificada la naturaleza, y esta aptitud la supone precisamente esa *cualidad potencia*, puesto que intrínsecamente ha de modificarla. De donde resulta que, considerada así dicha cualidad, no resuelve el problema,

[63] Pero no todos los que así entienden la potencia obediencial la explican de un mismo modo... (RIPALDA, [*De ente supernaturali,*] disp. 41 sect. 2 [y 4.] SUÁREZ, *De Incarn.* [disp. 31, sect. 5; FONSECA, lib. 9, *Metaph.*, c. 1. 4, sect. 2]) (Urráburu, 609).

[Hemos completado las citas de acuerdo con Urráburu, en el l. c. por A. R. A estos autores remite Urráburu para ver la exposición de la segunda opinón de que se habla en el texto.]

pues ya supone la potencia obediencial, ni explica nada de la potencia misma de la naturaleza para recibirla [64].

La teoría de las *causas,* lo mismo que la de las *cualidades,* resultarían harto quebrantadas con esas explicaciones de la potencialidad. /

102 En el orden sobrenatural, resulta igualmente imposible la doctrina que impugnamos. Porque la cualidad añadida, o es natural o sobrenatural. Si es natural, es completamente inútil, puesto que no puede servir mejor que la naturaleza misma para el orden sobrenatural. Si es sobrenatural, no puede unirse ni aplicarse a la naturaleza, en el supuesto en que se habla. Que si tal cualidad sobrenatural pudiera unirse al ente natural por sí misma, en ese caso podría igualmente enlazarse todo lo sobrenatural con la naturaleza sin necesidad de tal intermedio, como es evidente. Resulta, pues, que la potencia obediencial como cualidad añadida es una cosa superflua e incapaz de explicar cosa alguna.

[*c*) La potencia obediencial como potencia común con diversos respectos [65].]

103 3.ª solución. La de los que afirman que la potencia obediencial no es nada añadido a la naturaleza, sino que es la misma potencia común, que, respecto de los actos naturales, se llama natural, y respecto de los sobrenaturales, se llama obediencial.

Pero esto puede tomarse en doble acepción: en cuanto la potencia obediencial es la misma potencia natural, de la cual el ser infinito dispone según su beneplácito, o en cuanto la potencia obediencial es el ente considerado sin sujeción a otras leyes que las del principio de contradicción, capaz de recibir las múltiples formas que la voluntad divina puede determinar, las cuales en absoluto son todas

[64] [A. R. tacha en su original el siguiente texto: «Todo esto prescindiendo del erróneo concepto que así se introduce de una cualidad-ente».]

[65] [Subdivide A. R. esta tercera opinión en dos distintas, recogiendo, en primer lugar, la solución aceptada por Urráburu, y en segundo, la que el propio A. R. elige. V. más arriba, nuestra nota n.º 61.]

igualmente naturales y sólo en sentido relativo unas se dicen preternaturales y otras sobrenaturales.

En el primero de estos sentidos es como proponen la solución los escolásticos, haciendo la naturaleza en sí trans-
104 formable bajo la acción divina, por / una virtud latente en las cosas, que se conserva en la naturaleza de cada una.

Esta explicación no puede admitirse, porque, o se establece que las esencias son inmutables en su forma concreta de cada naturaleza, o no. Si se sostiene lo primero, es una contradicción admitir en ellas potencia obediencial, porque es asentar que son y no son inmutables al mismo tiempo.

Si se afirma lo segundo, no existe ninguna virtud obediencial en ninguna naturaleza concreta como tal, sino que, por el contrario, toda naturaleza es una forma obediencial de las múltiples que pueden corresponder a cada ser. Así que, lejos de dar la naturaleza la aptitud obediencial, la aptitud obediencial da el tipo de cada naturaleza.

Según esto, no queda más solución que la que atrás
105 hemos propuesto y que / corresponde a la segunda acepción indicada, en la cual desaparece el carácter inmutable de las formas concretas y, por eso mismo, la potencia obediencial pierde el carácter de excepción que de otra manera intenta atribuírsele.

La potencia obediencial es, en la teoría escolástica a que nos referimos, una propiedad indemostrable de las cosas, mientras no se admita la existencia de un ser supremo, que supone. Toda naturaleza es inmutable, fuera de la subordinación al ente primero. En nuestra doctrina, es una propiedad natural y racionalmente demostrable sin acudir a la potencia divina. Porque resulta de la intrínseca condición de las cosas el que sus elementos sean susceptibles de ser modificados, y nosotros así lo concebimos, sin acudir a la potencia de Dios; por eso pensamos en muchas combinaciones posibles en una misma cosa, que no quebrantarían su naturaleza [66]. /

---

[66] [Coincide el final del texto con el de la página 105 del Ms. La página 106 está en blanco.]

[CAPÍTULO 2.º

LOS SERES EN ACTO Y EN POTENCIA]

107 ### DE LA POTENCIA SUJETIVA [67]

[I

El tema]

Hemos hablado hasta aquí de la potencia objetiva, o sea, del acto y de la potencia de los seres. Ahora hablaremos de la potencia sujetiva [68], o sea, de los seres en acto y en potencia [68 bis], que es cosa muy diferente. En el primer caso, se compara una potencia al efecto que de ella depende y que puede producir. En el segundo, se compara la cosa como potencia a sí misma como acto. En el primer caso, se trata de la posibilidad de un efecto en

[67] [Sobre la materia de este capítulo puede verse también PFD IX, 235-248.]

[68] [Como se advertirá, y según ya anunciábamos más arriba, en la nota n.º 16, no corresponde esta terminología a la usual de la Escuela. A. R. habla aquí y hablará luego de la «posibilidad sujetiva» como posibilidad puramente psicológica o pura posibilidad, que es la posibilidad «objetiva» de los escolásticos en general, contraponiéndola a la que denomina potencia objetiva o posibilidad ontológica, que «no es más que la potencia de un ente para obrar». Nos remitimos a las páginas de nuestra Introducción, en las que conjeturábamos las razones de esta nomenclatura ruibalista.]

[68 bis] [De este texto tomamos los epígrafes para los capítulos en que hemos dividido el Ms.]

orden a su causa; en el segundo, de la posibilidad de la cosa misma en orden a su propia existencia, que es lo que se estudia en la teoría de los posibles.

[II

Definiciones varias

1.—Posibilidad y existencia]

Lo *posible*, como en otro lugar hemos dicho[69], no se concibe sin relación a una existencia, que es la esencia realizada. De aquí que se defina lo posible: «lo que puede existir», o, como dijo Aristóteles, «aquello de lo cual, pues-
108 to en acto, nada se sigue impo- / sible»[70]. Según esto, todo lo existente es necesariamente posible, porque la existencia sirve de base a dicha denominación. Por eso, Dios es un ser posible y el más posible de todos los seres, puesto que en su necesaria existencia excluye de la manera más absoluta la imposibilidad o repugnancia de ésta, que es lo que se requiere para la posibilidad.

[2.—Posibilidad metafísica, física y moral]

Pero aunque todo lo existente es posible, no todo lo posible es existente. Y, según la variedad de existencias realizables, así es diversa la condición de la posibilidad. Esta posibilidad de lo contingente o de existencias realizables guarda relación con las clases de potencia que atrás hemos expuesto[71] y a las cuales se subordina, puesto que la potencia no sólo de la cosa, sino de la *causa*, capaz de producirla, es elemento esencial de la posibilidad. /
109 Resulta, pues, que a la potencia absoluta capaz de producir la cosa *ex nihilo sui et subjecti*, o sea, sin sujeto de donde proceda, corresponde la posibilidad absoluta,

[69] [V. más arriba, p. 12, y luego, pp. 115, 119, 137, 157, etc., de este Ms., y PFD IX, 235-248.]
[70] [V. supra, nota n.º 5.]
[71] [V. pp. 1-78, passim, del Ms.]

que es la posibilidad que suelen llamar *metafísica*. A la potencia relativa que presupone un sujeto de su acción y que no produce el efecto de la nada, corresponde lo que se denomina posibilidad *física*. La posibilidad *moral* no es más que una variante de la posibilidad física [72].

Como fácilmente se advierte, la posibilidad *metafísica* no puede ponerse en parangón con la posibilidad *física* ni con la *moral*, porque son de muy diversa categoría; por eso tal división no es aceptable, sino subordinando lo po-
110 sible / a la clase de potencia respectiva, como acabamos de hacerlo. En toda posibilidad física entra la posibilidad metafísica necesariamente. Y es esta misma posibilidad metafísica, en un orden limitado de realización, la que da ser a la posibilidad física. Es decir, que la potencia de obrar físicamente no se da sino en virtud de la no repugnancia metafísica que corresponde a un orden de causas y que, por tener por razón próxima las condiciones de una naturaleza, se llama posibilidad *física*.

Cuando distinguimos entre posibilidad o imposibilidad *metafísica* y *física*, en realidad no distinguimos más que grados de una misma cosa en *abstracto* y en *concreto*. Toda posibilidad o imposibilidad *metafísica* es posibilidad o imposibilidad *física* también respecto de un sujeto o de una naturaleza, aunque sea ésta la del Ente infinito; por-

---

[72] [Como ya advertíamos más arriba (v. nota n.º 67), la terminología empleada por A. R. difiere sustancialmente de la utilizada corrientemente entre los escolásticos. (V., por ej., REMER-GENY, *Ontología*, pp. 58-70, y URRÁBURU —al que nuestro autor tiene aquí a la vista, pero no para seguirle—, *Ontología*, pp. 644-647).

La Escuela entiende, en general, por posibilidad absoluta la pura posibilidad de ser, no la potencia divina respecto de la nada, y por posibilidad relativa, esta misma posibilidad absoluta en cuanto referida a la causa que puede traerla a la existencia. La posibilidad absoluta coincide así con la posibilidad intrínseca, y la relativa —que puede ser triple: metafísica, física y moral—, con la extrínseca.

Reducida por A. R. la posibilidad intrínseca a posibilidad meramente psicológica en la mente de quien la concibe, es claro que toda posibilidad real u ontológica (en la nomenclatura de A. R.) ha de reducirse a la potencia de las causas que pueden realizarla.

Observaciones análogas —que dejamos al lector— habrían de hacerse a cada una de las definiciones de que trata A. R. en las pp. que inmediatamente siguen.]

111 que / la razón intrínseca de lo posible, o se funda en una naturaleza suprema, de donde procede su inteligibilidad, o en la naturaleza misma de las cosas en cuanto posibles. Si lo primero, depende su verdad de una entidad física, a la cual se acomodan necesariamente los posibles, de suerte que lo que no esté incluido en su potencia física no es posible. Si lo segundo, la posibilidad metafísica no es más que la posibilidad física de los entes.

Añádase que la potencia de producir lo posible es tan intrínseca a éste como lo es la no repugnancia de las notas o elementos que lo componen, por cuanto ambas cosas son esenciales para constituir lo posible. Por consiguiente, dado que la potencia operativa de lo posible no es otra cosa que la *posibilidad física,* esta posibilidad física es esencial a toda posibilidad, o sea, es un elemento inseparable de lo que llamamos posibilidad *metafísica.*

De igual suerte que la posibilidad *metafísica* es posibi-
112 lidad *física,* la posi- / bilidad o imposibilidad física es igualmente metafísica respecto del sujeto concreto; porque es metafísicamente imposible que tenga potencia para un acto aquel que en concreto está físicamnete imposibilitado para él. Sin duda que lo imposible metafísicamente o en abstracto es mucho más amplio que lo imposible en concreto y físicamente; pero esto, en realidad, no significa nada contra lo que afirmamos. La imposibilidad metafísica significa la ausencia de todo agente capaz de producir aquello que vemos de suyo imposible; la imposibilidad física significa la ausencia de un agente concreto en el orden en que nos colocamos; pero sólo sucede esto en cuanto pensamos la posibilidad física de ese mismo acto en otro agente superior. De otra suerte, si hallásemos absolutamente irrealizable la cosa, ya desaparecería esa especie de posibilidad /

113 Para pensar sobre la posibilidad *metafísica,* nos fijamos en la compatibilidad de conceptos, abstracción hecha de su *reductibilidad al acto,* cuando esta reductibilidad es la nota distintiva de lo posible, sin lo cual éste no pasaría de una quimera o de un ente de razón. Para pensar sobre la posibilidad *física,* nos fijamos en la *reductibilidad al acto,* abstracción hecha de su inmediata y necesaria rela-

ción a la compatibilidad de conceptos, la cual nos representamos como una forma abstracta, aunque ésta no existe en parte alguna, sino en cada *grado* concreto de potencia *física* que nos es dado distinguir.

Según esto, la posibilidad metafísica no puede contraponerse a la posibilidad física, sino en cuanto ésta se tome como posibilidad *natural* o propia de un orden dado de naturaleza, distinto de otro orden superior.

114 Y, por cuanto no nos es dado conocer / los órdenes de naturaleza sino *a posteriori*, de aquí que sea tan limitado nuestro conocimiento exacto de la extensión, así de la llamada posibilidad metafísica como de la posibilidad física. El principio de contradicción, como ley general de todo fenómeno perceptible en cualquier orden de posibilidad, es lo único que aparece como medida universal, aunque su aplicación deje de aparecer en muchos casos con claridad [73].

[3.—POSIBILIDAD INTRÍNSECA Y EXTRÍNSECA]

Dicho se está que, si no es admisible sin aclaraciones la división corriente aludida, no puede serlo tampoco la que se establece al distinguir entre posibilidad *intrínseca* y *extrínseca* [74]. Toda posibilidad intrínseca es necesariamente extrínseca y viceversa; de otra suerte, lo posible sería imposible. Y si es verdad que no todo lo que se dice intrínsecamente posible lo es extrínsecamente para cualquier potencia, también lo es que en ese caso no es tam-

115 poco intrínsecamente posible para dicha / potencia aquello que para ella no es posible extrínsecamente, porque repugna metafísicamente que sea posible para uno lo que éste no puede hacer, y todo lo que repugna metafísicamente es intrínsecamente imposible. La ilusión en esto procede de que, para representarnos la posibilidad intrín-

[73] [A. R. ya subrayó esta observación más arriba. V., por ej., pp. 85 y 90.]

[74] [La impugnación de la distinción entre posibilidad intrínseca y posibilidad extrínseca es fundamental en la doctrina ruibalista sobre los posibles, como vamos a ver reiteradamente, por ej., en las pp. 121, 137, 157, etcétera, del Ms.]

seca nos remontamos a la posibilidad ***absoluta***, cual si ella existiese sin la potencia extrínseca correspondiente, y luego la referimos a la posibilidad ***relativa***, como si ésta no fuese otra cosa que una determinación extrínseca y superpuesta a la forma ideal de posibilidad pura. Es el tipo de las *esencias* flotando ante la imaginación como algo objetivo en sí y por sí, cual si tuviesen alguna realidad propia independiente del ser objetivo de las cosas, sobre las cuales, por el contrario, se forman y se modelan.

Lo posible no es más que la *existencia* realizable, y, por lo tanto, tan esencial es al concepto de posible la compatibilidad de las notas, de donde resulta algo ideal realizable, como el *poder* que lo hace concebir como una *existencia* capaz de realización. Prescindimos / aquí de que este
116 poder sea finito o infinito; de que sea una aptitud intrínseca a la cosa misma o no. Siempre será verdad que una *potencia* de actuación determina o puede determinar una existencia, y, sin ella, ésta no es posible ni sus notas son realizables.

La posibilidad, pues, debe dividirse en ***adecuada*** e ***inadecuada***. La primera es la que se expresa por los dos elementos de que acabamos de hablar. La segunda resulta de la consideración aislada de uno solo de los referidos elementos, que, por lo mismo, no constituye verdadera posibilidad.

Toda posibilidad puede, además, ser ***absoluta*** o ***relativa***. La primera es la que corresponde a la naturaleza infinita, que sólo tiene por límite la nada de existencia posible y de ejercicio potencial. La segunda es la que corresponde a cada orden finito de naturalezas. En esta posibilidad *relativa* es límite lo imposible relativo también. /

117 Las mismas divisiones que admite la posibilidad convienen a la imposibilidad, que no es más que la negación de aquélla.

Suele decirse que la posibilidad ***absoluta*** es la llamada posibilidad *intrínseca*, y que la posibilidad ***extrínseca*** es la posibilidad *relativa*. Como se ve, esta doctrina procede del falso concepto de *posible* que hemos desechado. Si así fuese, la posibilidad relativa sería una posibilidad *inadecuada*, que no incluiría la llamada posibilidad intrínseca

(compatibilidad de notas esenciales); lo cual es hacer que la posibilidad *relativa* sea un imposible y un absurdo. A la vez, la posibilidad absoluta sería *inadecuada* también, porque no incluiría la posibilidad extrínseca, y sin ella la
118 posibilidad intrínseca es una quimera irreali- / zable.

Toda posibilidad intrínseca, si se admite la denominación, es siempre *relativa,* con relación esencial a la posibilidad extrínseca o potencia que da el existir; toda posibilidad extrínseca es de la misma manera *relativa* esencialmente a la posibilidad intrínseca. Por lo mismo que la posibilidad *adecuada* sólo puede resultar de ambos factores, como reconocen los mismos que impugnamos, es evidente que ninguno de estos factores constituye por sí solo la posibilidad absoluta. Afirmar otra cosa es incurrir en flagrante contradicción.

La posibilidad *intrínseca* no es ni puede ser otra cosa que la nota de *no-imposibilidad.* Ahora bien, o en esta *no-imposibilidad* se incluye el concepto de existencia, o no. Si no se incluye, esta no-imposibilidad no se refiere a cosa alguna, porque lo menos a que puede referirse es a una
119 existencia. ¿Qué es, pues, esta no-imposibi- / lidad? Es una no-imposibilidad de nada, de ninguna cosa; algo esencialmente relativo, que no tiene relación ni objeto que le corresponda; una cosa contradictoria y de la cual no podemos en manera alguna formar concepto. Añádase que la no-imposibilidad (posibilidad intrínseca), para que tenga sentido por sí sola, es necesario, de una parte, que se distinga de lo imposible, y de otra, que se distinga de lo posible en su concepto adecuado o en cuanto incluye la existencia. Ahora bien, entre lo posible y lo imposible no se da medio, pues son extremos contradictorios, de los cuales el uno afirma lo que el otro niega, y entre extremos contradictorios no cabe sino la contradicción y el absurdo.

La posibilidad intrínseca, siempre que no incluya relación a una existencia, es. pues, inconcebible, es un absurdo.

Si en la *no-imposibilidad* que expresa la posibilidad
120 intrínseca se incluye / la relación a la existencia, en ese caso la posibilidad intrínseca envuelve en su concepto la posibilidad *extrínseca,* la cual, según los mismos escolásticos, tiene por objeto el dar a la cosa intrínsecamente

posible la *aptitud para existir*. De esta forma, la posibilidad intrínseca y extrínseca no son separables, y venimos a parar a la doctrina que sustentamos, destruyéndose por sí misma la tesis de los adversarios.

He ahí cómo no cabe verdadera distinción entre posibilidad intrínseca y extrínseca, y cómo es equivocado el identificar la primera con la posibilidad absoluta y la segunda con la relativa.

La posibilidad *absoluta* es tal, no por dejar de referirse a un objeto, sino porque abarca todos los objetos posibles. La posibilidad relativa no es tal por referirse a los
121 objetos, sino porque se refiere a objetos[75] li- / mitados, fuera de los cuales se extiende la posibilidad absoluta, entendida en la manera que dejamos expuesta.

Síguese de lo dicho que la denominada posibilidad *intrínseca:* 1.º No constituye lo posible, ni, por lo tanto, basta para denominarlo ni para la existencia de la cosa. Esa posibilidad intrínseca puramente abstracta no tiene realidad alguna y es una ficción mental. Toda posibilidad verdadera
122 tiene por objeto una realidad[76] concre- / ta, y la posibi-

---

[75] [Al pie de la p. 120 del Ms., y sin llamada en el texto, dice A. R.: «La posibilidad *moral* respecto de Dios (Urráburu, 646)».

En las pp. 644-663 (art. V del Capítulo II de la Disp. 3.ª) de su *Ontologia* trata Urráburu de la «Notio possibilium ac possibilitatis». En la p. 646, recuerda la noción de «imposible moral», que vendría a ser lo posible intrínsecamente, pero que no puede ser realizado por Dios, como que Él mienta, yerre o peque. Urráburu comenta, con Liberatore, que, por la intrínseca repugnancia entre las notas de tales conceptos, la imposibilidad de que se trata es, en realidad, metafísica.]

[76] [Al pie del texto transcrito de la p 121 del Ms., y sin llamada previa en el «corpus», A. R. anota: «El ente y la nada.—Lo posible y la nada (TONG. 13)», dejando a continuación media página en blanco para desarrollar, sin duda, el tema.

La cita de Tongiorgi se refiere a la obra y al volumen citados más arriba, en nuestra nota número 36. Tratando «De ente in genere», habla TONGIORGI en las pp. 12-14 «De negatione entis», examinando los puntos siguientes: «Negatio fundatur in objectiva rerum distinctione. Non-ens percipi non potest per se. Nihilum positivum et negativum. Prop. II: Nihilum etiam negativum concipi potest, sed affirmari nequit, nisi cum aliqua limitatione. Nihilum concipi potest per remotionem omnis realitatis —non idem est percipere nihilum ac non percipere quidquam. Affirmatio quaevis nihili sine aliqua limitatione absurda est. Notio idearum limitis, privationis, distinctionis, determinationis».

lidad intrínseca es una posibilidad abstracta, que tiene por objeto una abstracción. No expresa más que la no incompatibilidad de las notas *esenciales*, que son, por su naturaleza, abstractas y responden, no al individuo, sino a la *especie*, la cual no es, como tal, existente ni producible.

Toda posibilidad verdadera se funda y tiene origen en una *realidad*, en un *acto* objetivo, pues un acto objetivo tan sólo puede ser el fundamento de la *potencia*, según hemos visto. Y la posibilidad intrínseca tiene por fundamento una *idealidad*. una representación mental y un acto sujetivo.

2.º De conformidad con esto, no todo lo que es intrínsecamente posible puede existir; o sea, lo que llamamos intrínsecamente posible puede ser absolutamente imposible e improducible aun para la potencia infinita de Dios. Todas las nociones abstractas que formamos sobre los objetos reales son intrínsecamente posibles, y son tales precisamente por ser abstractas. Pues bien, ninguna de
123 esas nociones / puede jamás tener existencia real como *tal noción; repugna intrínsecamente* que exista el *ente* como ente, o el *género*, o la *especie*, y nadie dirá que estas nociones puedan tener realidad en ninguna hipótesis imaginable sin que resulte un absurdo. Luego, la posibilidad intrínseca en sí misma viene a ser una *intrínseca imposibilidad*. Luego no cabe sostener ese tipo de posibilidad intrínseca como algo abstracto y absoluto sin incurrir en contradicción.

3.º Dado que las esencias de las cosas no son más que el tipo abstracto deducido de la realidad concreta, guardando paralelismo con la noción de ente, las esencias de las cosas, como tales, *no son posibles*, como no lo es el ente tampoco; son la simple idea de las existencias individualizables, y éstas, y no aquélla, pueden venir a la realidad, y, por lo tanto, no aquéllas, sino éstas, tienen posibilidad verdadera y adecuada.

Los posibles, pues, se determinan con relación a la
124 existencia, y la inteligi- / bilidad misma que ofrecen los

---

En la relación precedente están, seguramente, los temas que se proponía desarrollar nuestro autor.]

tipos abstractos de lo posible, dentro de los cuales encerraban los escolásticos el concepto de posibilidad intrínseca, procede de la relación que ellos dicen a las existencias concretas, de donde necesariamente se derivan.

Lejos de ser esos tipos ideales, que nos forjamos como ejemplar de las cosas, principio y norma de ellas, son, por el contrario, las cosas concretas y las existencias ejemplar y norma de aquellos tipos abstractos que denominamos esencias y que imaginamos presidir a la realidad de los seres, después que sobre esta misma realidad los hemos formado.

Esos posibles con posibilidad *intrínseca* exclusiva, restos de la idealidad platónica que invadieron la escolástica, sobre los cuales fabrica ésta su sistema ontológico de *posibilidad pura* respondiendo a la teoría de la *esencia pura,*
125 no son más que el fruto / reflejo de nuestros actos mentales. Son los símbolos de la realidad que el entendimiento hace, despojando los seres de sus cualidades concretas y de su consiguiente *contingencia,* en donde vemos, como en espejo, dibujándose los constitutivos de las cosas, cuando por reflexión nos volvemos hacia la idea. Pero a la manera que se equivocaría aquel que, contemplando la imagen proyectada por un objeto sobre el cristal, la tomase, no ya por el objeto mismo, sino por el tipo y norma productiva de la realidad, de igual suerte nos equivocamos siempre que sobre el tipo de la idea intentamos modelar la cosa, cuando, a la inversa, la cosa es modelo para la idea, como el objeto cuya imagen vemos reflejada es el tipo de ésta, y no ésta de aquél.

Todos los que piensan que hay una posibilidad *intrínseca* absoluta como ejemplar de las cosas que vienen a la existencia, podrán no admitir en teoría las ideas platónicas subsistentes / y ejemplares de intuición, donde ve-
126 mos la verdad de los singulares y de las cosas reales; pero prácticamente proceden cual si admitiesen dicha teoría y no son lógicos si no llegan hasta sostenerla [77].

[77] Es de ver este procedimiento en S. Agustín...
Sobre Platón, véase lo que dejamos expuesto en otro lugar.
Esta teoría puede traducirse sin dificultad por el Ontologismo el cual no puede legítimamente ser impugnado por ese procedimiento.

Esto en cuanto a la génesis de un procedimiento, tan común, tan engañoso e ilusorio. Por lo demás, esa teoría de la posibilidad intrínseca, cuya falsedad se ve fácilmente, llevaría a dar realidad objetiva a los *universales* en cuanto tales, pues todos ellos no son más que otro aspecto de la posibilidad intrínseca de las cosas. Y dicho se está que sólo el panteismo idealista puede asentir a tales afirmaciones [78]. /

127 La posibilidad intrínseca, pues, no es otra cosa que la conciencia de no repugnancia mutua de las notas en que descomponemos la idea de una cosa existente en la realidad o pensada como existente por analogía con lo que realmente existe. Es decir, que en dicha posibilidad se presupone la *realidad* con existencia verdadera o hipotética, y, por consiguiente, se presupone ya la posibilidad así *intrínseca* como *extrínseca,* de las cuales no hacemos más que darnos cuenta reflejamente, al descomponer una *existencia* dada en sus factores.

Conocer que una cosa es posible es consiguiente y posterior a tener conocimiento de su existencia real o de su existencia hipotética por analogía. De suerte que el concepto de lo posible no recae en el concepto de la existencia, sino en el de la *realización* de ésta fuera de la idea.

128 La noción de existencia es la primera que / nos representamos para deducir la posibilidad o la imposibilidad cuando la existencia no es representable.

Sólo el concepto de *realizable* o *realizado* da al *ser* el carácter de actual o posible. Por eso esta relación a la existencia real es esencial e inseparable de la noción de posible. Si así no fuese, sería necesario pensar que el objeto posible, en cuanto tal, se identifica con la mente que lo representa, lo cual es absurdo. El entendimiento que conoce un cuerpo posible no es el cuerpo conocido, sino que es el mismo cuerpo presente a la inteligencia, de la misma

---

[La exposición del tema, en lo que se refiere a Platón, puede verse en PFD IV, 39-54, y V, 1-5 y 15-22, entre otros II. Para S. Agustín, v. PFD IV, 64-67 y 127-131, y V, 249-253. Sobre el Ontologismo, PFD II, 167-215.]

[78] [El reproche de realismo exagerado a la teoría escolástica del conocimiento en general es constante en los PFD. Referido de modo más directo al tema, v. PFD VII, 224-271.]

manera que cuando lo conoce existente y copia de la realidad la idea. Y así como en este caso la idea es falsa si no se refiere al objeto, también lo es en el primero si no recae sobre él. Dios mismo no puede representar la posibilidad sin referirla a la realización externa. Y la razón es porque el objeto posible no puede ser el mismo Dios; por tanto, o no recae sobre nada el conocimiento de lo posible o recae sobre el objeto que ha de existir *fuera* de
129 Dios. La Geometría, / p. ej., en Dios no es nada, porque en Dios no se da ni puede darse el objeto de ella; en Dios no pueden existir líneas, ni círculos, ni dimensiones. Si Dios, pues, conoce la Geometría como actual o posible, es porque la posibilidad, como la realidad, ofrecen cognoscible el objeto que fuera de Dios puede existir. Sólo así las ideas pueden tener verdad; sólo así tienen valor objetivo y salen de la categoría de simples ficciones imaginarias y sin objeto ni finalidad.

[III]

Las teorías de lo posible

[A.—EXPOSICIÓN DE LAS TEORÍAS]

Tres grupos podemos formar con las teorías sobre el origen de la posibilidad, entendida de la manera que acabamos de impugnar [79]:

[*a*) Los posibles se fundan en la esencia de Dios]

1.ª La teoría de la posibilidad *intrínseca,* que funda el origen de lo posible en la esencia de Dios. Es la doctrina
130 que singularmente prevalece entre los escolásticos, si / bien dentro de ella se ofrecen algunas variantes [80].

[79] [En el esquema y exposición de estas teorías sigue nuestro autor, especialmente, a Urráburu, o. c., pp. 648-691.]

[80] Estas variantes son principalmente tres: 1.ª La opinión que sostiene que los posibles dependen del divino entendimiento. 2.ª La opinión de los que afirman que dependen de la esencia divina. 3.ª La de los que enseñan

[*b*) Los posibles se fundan en la potencia o en la voluntad de Dios]

2.ª La teoría de la posibilidad *extrínseca*, que funda el origen de lo posible, o en la *potencia divina*, o en la *voluntad divina*. Por lo tanto, esta teoría ofrece dos ramificaciones: una, según la cual las cosas son posibles en cuanto Dios puede producirlas y porque puede producirlas; ser posible, en esta opinión, equivale a decir ser producible por la virtud divina. Es la doctrina atribuida a
131 Ockam, / de la cual quieren algunos hacer partícipe, entre otros, a Silvestre Mauri y a los Complutenses.

La segunda ramificación está constituida por la escuela *voluntarista*, la cual, como su nombre lo indica, coloca el origen de lo posible, no en la divina esencia ni en el poder de Dios, sino en la *voluntad divina*. Es posible tan sólo lo que Dios quiso que lo fuese y de la manera que Él quiso
132 que lo fuese; es imposible todo lo que la libre / elección de Dios decretó que sea imposible.

Dos variantes ofrece la escuela *voluntarista* al explicar cómo la voluntad infinita es origen y razón de la posibilidad o imposibilidad de las cosas.

Una funda su doctrina en la necesidad de reconocer en el Ser infinito una libertad omnímoda y una identificación absoluta entre el querer y el conocer. La libertad infinita exige, para que sea tal, que nada pueda determinarla fuera de ella misma. Si antes de la libre creación del mundo hubiese algo bueno o malo, algo más bueno o menos bueno, Dios no sería infinitamente libre en la elección, pues sería necesariamente determinado a elegir lo uno y rechazar lo otro inevitablemente.

---

que dependen los posibles de la divina esencia, como *ejemplar radical*, y del entendimiento divino, como *ejemplar formal*.

Fundamentalmente, sin embargo, es una misma doctrina la que aquí se nos ofrece y a la que aludimos arriba. Ella es la que aparece en Santo Tomás, Cayetano, Suárez, Vázquez, Valencia, Silvestre Mauri y en los escolásticos posteriores hasta nuestros días. Doctrina igualmente sostenida por gran parte de los discípulos de Escoto, siquiera ofrezcan éstos entre sí variantes de explicación *no* siempre bien definidas ni fácilmente definibles, cuando tratan de interpretar el *ser intrínseco* de lo posible como dependiente de Dios y que tiene, al mismo tiempo, algo de absoluto.

La identidad absoluta entre el querer y el conocer en Dios exige que no preceda nada a la voluntad divina, como
133 / nada puede preceder al conocimiento divino; simultáneamente quiere y entiende aquello cuya verdad o falsedad hace con su acto volitivo-intelectivo. Dios, pues, «aunque [81] ha querido que algunas verdades fuesen necesarias, no es esto decir que las ha querido necesariamente, porque son cosas completamente diversas querer que ellas fuesen necesarias y quererlas necesariamente o ser necesitado a quererlas» [82]. Tal es la explicación voluntarista de la escuela cartesiana.

La segunda variante del *voluntarismo* como origen de los posibles funda su doctrina en la *autocasualidad* divina. El ser que es causa de sí mismo es causa de las le-
134 yes / que rigen este mismo ser en sí y en sus manifestaciones; de otra suerte, habría algo en su ser de lo cual no fuese causa y ya no podría decirse verdadera causa de sí mismo. El Ser infinito determina su esencia causándose libremente, y de igual manera determina la naturaleza de todo lo posible con la plena libertad con que se determina a sí mismo. Dado que Dios sea causa de su ser, es causa de todo lo que decreta su voluntad y del modo cómo ésta lo decreta [83]. /

---

[81] [El texto está tomado de MERCIER, *Ontologie*, Louvain, 1905, p. 55, y es de una de las cartas de Descartes (según Mercier, en la ed. de V. Cousin, t. IX, p. 170). El original francés (MERCIER, *ibid.*) es el siguiente: «Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car, c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairment ou d'être necessité à le vouloir».]

[82] Otros testimonios de Descartes aparecen... (MERCIER, 55).

[Además del texto transcrito, en parte, en la nota precedente, MERCIER recoge, en las páginas 54-55 de su o. c., otro tomado de las «Réponses aux sixièmes objections», p. 353 del t. II de la ed. de V. Cousin.]

[83] Entre los sostenedores de esta doctrina están Secrétan y Schell (MERCIER, 56).

[Según Mercier, Secrétan, filósofo suizo, se apoya resueltamente en el principio de Descartes, «Dios es absoluta libertad», y hace de Él fundamento de todo un sistema de filosofía: «La filosofía de la libertad», título de una de sus obras. Un teólogo católico contemporáneo, el Dr. SCHELL *de* WURZBURGO, expone ideas análogas sobre la autocausalidad divina en su *Katholische Dogmatik*, I, pp. 260-277, Paderborn, 1889.]

[c) Los posibles se fundan en el ser objetivo que como esencias les corresponde]

135 3.ª teoría. La tercera teoría es la que funda los posibles en el ser objetivo que como esencias les corresponde independientemente de las determinaciones divinas. Los partidarios de esta doctrina distinguen entre *el ser objetivo* de la esencia y el *ser objetivo* de la existencia de las cosas. El ser objetivo es ser propio actual de los posibles, aunque es sólo *quiditativo* y distinto del ser de la *existencia*. Este ser quiditativo o esencial no pertenece a los posibles por creación y obra de Dios, sino que se presupone en la creación, y, mediante él, pasa lo posible al ser de la existencia. Y así como dicho *ser* no comienza con la existencia de las cosas, tampoco desaparece al ser éstas despojadas de su existencia, sino que permanece inalterable e incorruptible fuera de aquéllas. Por eso, aunque el ser de la *existencia* depende de Dios como de causa eficiente,
136 el ser de la *esencia* no tiene / causa eficiente ni depende [de] Dios en ese sentido, sino en cuanto causa ejemplar.

Tal es la opinión de Enrique de Gandavo, abiertamente sostenida, entre otros, por el «príncipe de los tomistas», J. Capreolo, que la presenta con toda su lógica y natural crudeza [84]. Eso mismo han sostenido algunos escotistas, al atribuir a los posibles un *ser intermedio* entre el ser real y el ser de razón, a lo cual se reduce la doctrina anterior. Opinión que Cayetano, con otros tomistas, atribuye
137 a Escoto indebidamente, como ya hicieron ver, fuera / [de] su escuela, Vázquez y Suárez [85].

---

[84] ENR. GANDAVENS., *In Summa*, art. 2, q. 23-25; *Quodlib.*, IX, q. 1-2; íd. XI, q. 3. Por lo que hace a Capreolo... [2.º Dist. I, q. 2, art. 3, ad 4. um. *Aureoli argumentum*] (Urráburu, 650).

[Las citas que hace A. R. de Enrique de Gante y de Capreolo están tomadas del l. c. de Urráburu, de acuerdo con el cual hemos completado la de Capreolo. Es posible que A. R. se propusiese completar la exposición del pensamiento de este último, cosa que hace URRÁBURU, en efecto, en la página 650 y ss.]

[85] Sobre la afirmación de Cayetano (*Comm.*, in I p., q. 14 [art. 5] y q. 34, art. 3 [vers. fin.]) se han apoyado otros tomistas para atribuir a Escoto la doctrina referida Entre los mismos escotistas, los que son par-

[B.—CRÍTICA DE LAS TEORÍAS EXPUESTAS SOBRE EL ORIGEN DE LOS POSIBLES]

[*a*)] Crítica general de estas opiniones[86]

En todas las teorías de lo posible que acabamos de indicar existe un defecto que les es común y que es fundamental.

Todas las teorías mencionadas son teorías *a priori*, no tomadas de la realidad genética de nuestras ideas, sino constituidas sobre una idealidad abstracta que no corresponde en manera alguna a la forma natural de nuestro conocer, a pesar de que éste es la única manera de de-
138 ter- / minar cuál sea el carácter de la posibilidad. El problema del origen de lo posible es un problema de naturaleza directamente psicológica y que ha de plantearse y resolverse, por consiguiente, sin recurrir a otras fuentes, que nunca pueden ser legítimas como solución primaria en la materia.

Las soluciones a que nos referimos parten de la existencia de Dios para explicar la constitución de lo posible; y la existencia de Dios no se incluye en la constitución de la posible más que como se incluye en la constitución de las cosas existentes. Dios es *a priori* el origen de todo ser, y, una vez demostrada su existencia, vemos que de Él deriva toda realidad. Pero de esto no se sigue que lo posible

---

tidarios de la *entidad intermedia* atribuyen a Escoto su propia aserción. Véase en contra lo que dice MASTRI (*Metaph.*, disp. 8, q. 1 [nn. 2, 3]) y los referidos VÁZQUEZ (*Comm.*, in I p., disp. 70, cap. 2 [n. 8]; íd. [disp.] 104, cap. 3 [n. 9] y SUÁREZ (*Metaph. Disp.* 31, sect. 2 [nn. 1, 2]). (Urráburu, 651).

[Hemos completado las citas de A. R. de acuerdo con Urráburu, en el l. c. por nuestro propio autor.

A. R. expone de distinta forma cuál es, a su juicio, la opinión del Doctor Sutil en el Ms. NS, pp. 67-68, texto que oportunamente examinaremos. V. también PFD IV, 15-17 y 19-22.]

[86] [V. nuestra nota n. 69.

En la apreciación básica de la crítica que sigue a continuación, apreciación según la cual el llamado posible intrínseco es puramente psicológico, sin realidad alguna fuera del sujeto que lo concibe, coincide A. R. con MERCIER, *o. c.*, nn. 24-26.]

ni lo real no pueda explicarse y entenderse sin pensar en Dios. Para nosotros, el conocimiento de Dios es *a posteriori* y derivado de las cosas finitas *antes* conocidas que lo infinito. Si no conocemos las cosas por la Causa primera, sino que, a la inversa, llegamos al conocimiento de
139 la Causa primera por las cosas, ¿cómo / podrá suceder lo contrario al tratarse de nuestro concepto de posibilidad, que es el concepto de la naturaleza intrínseca de esas cosas? ¿Cómo podremos necesitar, para conocer una cosa como posible, otras fuentes que las que nos bastan para conocerla como existente, que es la intuición de la posibilidad misma?

El concepto de posibilidad, pues, nace en nosotros del concepto de realidad considerada idealmente o como existencia *realizable*. Y puesto que la constitución de lo posible no puede exigir otra cosa que lo que es necesario para su concepto, el origen de lo posible, lejos de venir de Dios a nuestro entendimiento, está en el entendimiento en cuanto éste percibe la realidad de las cosas como consecuencia necesaria de esta percepción. /

140 El origen de los posibles para nosotros es el mismo que el origen de nuestro conocimiento de los seres existentes, en el cual se funda. Luego, o nuestro conocimiento de las cosas se origina en Dios, o el origen de los posibles para nosotros es independiente de Dios.

Si lo primero, el panteismo o el ontologismo son inevitables, porque sólo así nuestro conocimiento de las cosas puede fundarse en el Ente infinito. La demostración de la existencia de Dios *a posteriori* sería imposible y absurda, porque todo intento de demostración supondría lo que se intentaba demostrar, como base inmediata de nuestro discurso.

Si lo segundo, las teorías aludidas son todas ellas falsas y no explican el origen de lo posible, tal como es dado
141 al hombre conocerlo de una / manera inmediata.

El origen de lo posible como derivado del *ejemplar eterno* no puede ser conocido sin que se conozca este ejemplar, a cuya semejanza es constituida la posibilidad. Si, pues, no conocemos ese divino ejemplar, no podemos hacer consistir la posibilidad en su imitación sin renun-

ciar a conocer ninguna cosa posible. Y si conocemos algo posible, o estamos en posesión de la divina esencia, o no se necesita el ejemplar divino para constituir la posibilidad.

Ninguna relación puede conocerse sin conocer los extremos relacionados. Luego, no conociendo el extremo de la infinita naturaleza, no podemos constituir la posibilidad en una semejanza con ella sin incurrir en contradicción.

142 Este argumento recae / inmediatamente sobre las teorías de la posibilidad por imitación de la esencia divina (ya se consideren los posibles como algo en sí o no), [pero] se aplica de igual suerte a las teorías *voluntarista* y de la *potencia divina.*

En efecto, lo que depende de la voluntad divina o de la divina potencia no puede ser conocido sino cuando se conoce la voluntad y el poder, no sólo en sí mismos, sino como determinados a obrar. Esto es evidente y lo experimentamos aun en las cosas que dependen de la humana voluntad. Por consiguiente, en esta hipótesis, los posibles serían para nosotros incognoscibles antes de conocer no sólo la existencia de Dios, sino también mientras no penetrásemos sus actos libres. Sería necesario un conocimiento *a priori* de la Primera Causa, y luego, dentro de ello, un conocimiento *a posteriori* de sus determinaciones, a

143 fin de que pudiésemos pensar sobre / la posibilidad verdadera de las cosas. Todas las referidas teorías son, pues, insostenibles e inaceptables.

[*b*) Crítica especial de las teorías 1.ª y 3.ª [87]]

La esencia divina como ejemplar constituye la base, según hemos visto, de las dos teorías, 1.ª y 3.ª, que hemos llamado de *ejemplaridad esencial.* Desde luego, aunque se diferencian entre sí en el modo de presentar lo posible, pueden en rigor lógico reducirse las dos a una sola, y comunes son los argumentos con que pueden ser combati-

[87] [Para mayor claridad, sustituimos con el título que figura en el texto el que antepone A. R. a las pp. que siguen, y que es: «Crítica de las mencionadas teorías en concreto».]

das. En efecto, los partidarios de la *ejemplaridad esencial* según la 1.ª teoría, establecen, para distinguirla de la 3.ª, que los posibles *no son cosa alguna* en sí mismos, mientras en la segunda se establece contra la primera que los posibles en sí mismos tienen un ser esencial, diverso del ser de la existencia Esta diferencia, a primera vista tan marcada, desaparece en la explicación y aplicación de
144 ambas teo- / rías.

Basta notar que los sostenedores de la 1.ª teoría fundan su doctrina, como los de la 3.ª, en una posibilidad *intrínseca* que no sólo se distingue, sino que se contrapone a la posibilidad *extrínseca*, en la forma que atrás hemos impugnado. Ahora bien, la posibilidad intrínseca, o no tiene objeto o éste es distinto del objeto de la posibilidad extrínseca, a la cual se pretende contraponerla.

El objeto de la posibilidad *extrínseca* es la cosa en sí como existencia producible. Luego el objeto de la posibilidad *intrínseca*, para aquellos que la oponen a la *extrínseca*, no es la cosa en sí como existencia producible. Por lo tanto, o su objeto no es nada o será la cosa en sí como *esencia*, como algo que en su ser intrínseco no es producible, para que no se identifique esta posibilidad con la extrín-
145 seca, que es objeto de la *potencia divina*. No se da / medio: o la posibilidad intrínseca no es más que la idea de la posibilidad, lo cual no es la posibilidad, o dicha posibilidad intrínseca tiene por objeto el ser *esencial*, a lo cual sobreviene el existir como efecto de la posibilidad extrínseca. Y esto es justamente lo que sostienen los partidarios de la 3.ª teoría y lo que la lógica exige de la 1.ª.

La diferencia, pues, entre las dos opiniones no puede ser más que cosa de forma.

Además, ambas teorías sostienen que el término de la posibilidad intrínseca es la *esencia* de las cosas. La *esencia* de las cosas en cuanto producible no puede ser término de otra posibilidad que de la *extrínseca*, pues a eso se ordena. Por consiguiente, el objeto de la posibilidad intrínseca es la esencia en cuanto improducible, aunque realizable; que es el *ser quiditativo* independiente del divino poder,
146 con el cual se constituye / el objeto de la posibilidad intrínseca en la 3.ª teoría, según hemos visto.

Dado el lógico enlace de ambas teorías, que más bien son dos explicaciones de una misma, no es de extrañar sea discutible el parecer de aquellos autores escolásticos que se ofrecen como en la transición de una a otra forma de doctrina, y que sus expresiones sean traducibles por cualquiera de dichas opiniones. Sin duda alguna, Capreolo (y con él los demás tomistas que le siguen) no pensó separarse un punto de la doctrina de Santo Tomás al sostener que los posibles tienen *ser quiditativo* anterior al ser de la existencia real. De igual manera que los escotistas no creen separarse de Escoto cuando le hacen partidario de la misma opinión, contra los que juzgan todo lo opuesto. A la
147 verdad, vale menos la pena / de ser esto discutido de lo que parece cuando se combaten unos y otros, sin pensar que destruyen una misma teoría fundamental, impugnándola desde dos puntos de vista.

Los partidarios de la 3.ª teoría demuestran contra los de la 1.ª que la posibilidad intrínseca que se reduce a la *idea de lo posible*, no constituye posibilidad, porque la idea, como tal, no puede nunca adquirir otra realidad que la que tiene en la inteligencia, y lo posible lo es precisamente porque puede existir fuera de ella.

Los partidarios de la 1.ª teoría oponen contra los de la 3.ª que no es posible aquello que, sin ser Dios, no es término de la potencia divina o no es producible; y el *ser quiditativo* de dicha 3.ª teoría no es producible, según propia confesión; luego este ser quiditativo no puede constituir la posibilidad intrínseca.

148 Y unos y otros tienen razón en / su discurso. Porque de ninguna de esas maneras cabe explicar lo posible, ni puede en ningún caso existir esa posibilidad intrínseca como se intenta constituirla. Tal debiera ser la conclusión de los contendientes y el fin de la discusión sobre este punto.

La posibilidad intrínseca como *idea* (non repugnantia notarum) no es otra cosa que la idea de la posibilidad; supone, por tanto, un objeto posible que descomponemos en sus notas, pero no constituye lo posible. Ni puede constituir objeto posible lo que de suyo no puede venir nunca a la existencia; y la idea, por su ser universal, no puede

en ningún caso convertirse en objeto real sin que deje de ser lo que es. Sólo el panteísmo, en perpetua contradicción consigo mismo, puede admitir la transformación de la idea en entidad objetiva.

La posibilidad intrínseca como *cosa* (esse quidditativum) tampoco constituye lo / posible, sino lo absurdo. 149
Absurdo ontológico de una entidad que tiene *ser* sin tener existencia. Absurdo teológico de una entidad que no es Dios y que, al misma tiempo, no depende de Dios. Una entidad que no es finita ni infinita, creada ni increada, temporal ni eterna.

Absurdo cosmológico de una entidad que constituye la esencia de cada ser y, sin embargo, es un accidente respecto de todos los seres, o todos los seres son accidente respecto de ella, puesto que ni comienza ni acaba con la existencia de los entes, sino que la existencia sobreviene a aquélla de una manera extrínseca y transitoria, permaneciendo inmutable en el interior de cada ente, rodeada de la envoltura de la realidad sin que la aparición ni desaparición de la cosa la inmute en manera alguna.

Absurdo psicológico, finalmente, de una entidad por la cual debemos llegar al conocimiento de los seres, pues es su esencia, y que, sin embargo, nunca podemos conocer 150
como representación esencial de cosa al- / guna; porque, siendo solamente la realidad, la existencia, el objeto de nuestro conocimiento, y no estando en el orden de lo existente la esencia, que en la hipótesis en que hablamos no es producible ni término del poder divino, jamás puede ser conocida por nosotros, ni ofrecerse mediante las cosas a nuestra percepción intelectiva. Es un verdadero *noúmeno* inaccesible a todos los que estamos limitados al conocimiento del mundo de los *fenómenos*, cuyos confines son aquí más intrínsecamente infranqueables que en la teoría del filósofo de Koenisberg [88].

Aunque el *ejemplarismo esencial*, en sus dos aspectos, no fuese una doctrina invertida e imposible por razón de sus procedimientos, *a priori*, como hemos visto, sería, por lo que acabamos de indicar, abiertamente inaceptable. /

[88] Dejamos ya esto observado...
[V. más arriba, p. 85 de este Ms. y nuestra nota n. 53.]

[c) Crítica de la 2.ª teoría[89]]

151 *La teoría voluntarista.*

Pasando a la crítica particular de la teoría *voluntarista,* es fácil advertir los defectos capitales de que adolece en su doble aspecto de *voluntarismo puro* y de *voluntarismo de autocausalidad*[90].

Crítica del voluntarismo puro.

Dado que los posibles no tuviesen otra razón de ser que la divina voluntad, se seguiría:

1.º Que ningún posible sería inteligible, porque la voluntad no es facultad intelectiva ni representativa, y si la inteligibilidad de los posibles, en todas las hipótesis
152 *aprioristas,* depende de Dios y en la doctrina de que / nos ocupamos depende exclusivamente de su conformidad a la *voluntad* de Dios, es necesario concluir que esta dependendencia no puede darle inteligibilidad alguna, por la razón indicada. Dicho se está que, suprimida la inteligibilidad en lo posible, se suprime radicalmente la posibilidad misma. Con anterioridad a la voluntad divina no existiría en esa hipótesis ni cosa posible ni inteligible.

2.º Que el entendimiento divino carecería de objeto; porque, de una parte, nada existiría inteligible, como acabamos de indicar, independientemente de la voluntad de Dios; de otra parte, todo lo inteligible sería siempre objeto de la voluntad, aunque a ésta no correspondiese la intelección.

3.º Que la esencia misma de Dios podría ser término de inteligibilidad contradictoria, si así lo quisiese la divina voluntad; porque por esto mismo serían posibles los tér-
153 minos todos contradictorios que / podemos imaginar.

---

[89] [Puede verse MERCIER, *o. c.,* nn. 30 y 31.]

[90] La opinión que hace depender los posibles de la potencia divina, como tal potencia, redúcese a la forma de *voluntarismo,* porque el ejercicio de la potencia de Dios no puede menos de estar subordinado a su voluntad, por lo menos.

4.º Que en esta opinión no existiría cosa cognoscible ni conocida, no sólo sin conocer primero la existencia de Dios, lo cual es defecto común a todas las opiniones que examinamos, sino sin que penetrásemos sus determinaciones en cada caso, o sin que éstas nos fuesen manifestadas. Y esto, que es absolutamente falso en sí, como nos demuestra el testimonio de la conciencia, es imposible en la doctrina misma que impugnamos, porque para afirmar la existencia de Dios y de sus manifestaciones, es necesario afirmar el principio de contradicción, y afirmar el principio de contradicción, es colocarse fuera de la voluntad de Dios como fuente de toda cognoscibilidad.

5.º Que el testimonio de la conciencia, al cual hemos
154 de atenernos si no se procla- / ma el escepticismo, sería completamente falso e inatendible. Porque la conciencia nos presenta los extremos contradictorios como intrínsecamente inconciliables. Mas en la hipótesis cartesiana, esta intrínseca repugnancia no existe ni puede existir, porque destruiría su hipótesis y limitaría la divina libertad; por consiguiente, es una falsedad lo que atestigua la conciencia y la evidencia. Comenzando por establecer que es falso el testimonio de la evidencia, no hay posibilidad de garantir ya verdad alguna, ni aun la misma de la existencia de Dios que se presupone en este sistema.

Por otra parte, Dios mismo no podría producir esa repugnancia o no repugnancia intrínseca. Porque un Ser indiferente a los extremos contradictorios no puede darle a éstos con su voluntad, compatibilidad o incompatibilidad *intrínsecas;* antes bien, todo acto de la voluntad
155 para / obtener una *relación intrínseca* alejaría ésta tanto más cuanto más influyese aquélla, puesto que esta relación intrínseca es tal justamente por la plena exclusión de todo determinante extrínseco y voluntario que en ella pueda influir. Dada, pues, la indiferencia divina a lo contradictorio, jamás podría producir nada que no participase de esa misma indiferencia. Un círculo, pudiera ser al mismo tiempo cuadrado; una recta, simultáneamente curva, etc.

Fuera de esto, en la doctrina cartesiana Dios existe *necesariamente*, y es necesariamente lo que es. Por con-

siguiente, se da verdad intrínseca en el fundamento mismo de toda verdad, según la doctrina que impugnamos.

Ahora bien, puesto que la posibilidad no es otra cosa que la causalidad de Dios según es Él en sí mismo, todo lo posible lo es por compatibilidad intrínseca, necesaria como Dios. Así, aunque se haga la voluntad divina principio de lo posible, la misma divina voluntad participa de la necesidad del Ser divino en orden a aquello que es imitación del divino Ser. /

156 Ciertamente, la voluntad y el entendimiento en Dios se identifican; pero esto no lleva a concluir que la voluntad puede hacer lo que quiera, sino a la inversa.

Crítica de la teoría de la autocausalidad.

El defecto fundamental de esta teoría está en la autocausalidad misma y en que ésta represente un acto voluntario.

En la autocausalidad, porque nosotros no concebimos que nada pueda obrar antes de existir. Un ser que se cause a sí propio es un absurdo, es una contradicción insuperable.

En el acto voluntario, porque la determinación voluntaria supone voluntad, sujeto de ella, y objeto sobre que recaiga, y ni voluntad, ni sujeto, ni objeto pueden hallarse antes de la existencia de Dios. /

[IV

Teoría ruibalista sobre la materia]

157 *Resumen de nuestra doctrina.*

Hemos visto que las diversas teorías hasta ahora examinadas no pueden admitirse como legítimas: 1.º Por un defecto general y común a todas ellas, que traslada el origen de lo posible para nosotros a un orden que nosotros no conocemos sino después de tener noción de lo posible. 2.º Por los defectos peculiares a cada una, que las hacen inhábiles para explicar la posibilidad.

Veamos ahora de señalar el verdadero carácter de lo posible, de conformidad con lo que ya dejamos indicado.

[A.—El posible psicológico [91]]

Hemos dicho [92] que no existe posibilidad intrínseca como contrapuesta a la posibilidad extrínseca, y hemos indicado los motivos de nuestra doctrina. Esta posibilidad no es más que la idea de lo posible, la noción abstracta de las notas de la realidad, que jamás pueden ser, como tales,
158 término de potencia alguna, o sea, que nunca pueden / ser posibles. La llamada posibilidad *intrínseca* no es otra cosa más que la *verdad intrínseca* que responde a los elementos de una realidad o existencia dada. Esta verdad intrínseca supone el objeto y no lo hace; es el análisis mental de una entidad presente a nuestro espíritu, que, lejos de servir de tipo a la cosa, procede de la cosa misma.

Lo posible nace en nosotros de lo existente [93]; no es más que la consideración de una cosa dada como *realizable*. Al prescindir de la existencia concreta, prescindimos de la realidad determinada de la cosa, y de ella no queda en nosotros más que la *idea*. Así se constituye el tipo abs-
159 tracto de todas las existen- / cias, las cuales traducimos mentalmente por dicha idea, haciéndolas desfilar ante ella para constituir el tipo que denominamos *universal*, de cuya génesis y formación nos hemos ocupado atrás.

Esta idea, este universal que está en nuestro espíritu, podemos examinarlo descomponiéndolo en los elementos que lo constituyen, y viendo la relación que existe entre ellos, hallamos la *verdad intrínseca* que responde a una cosa realizable (falsamente dicha *posibilidad intrínseca*). Entonces aparece ante nosotros la necesidad intrínseca de la relación, necesidad que, por ser intrínseca a los elementos mismos de la idea, trasciende a todo tiempo, adquiriendo el carácter de relación de eterna verdad, porque

[91] [V. más arriba, nuestra nota n.º 86.]

[92] [Al comienzo de este párrafo, A. R. consigna un «1.º» que hemos suprimido porque no tiene luego correspondencia.]

[93] [V. más arriba, nota n.º 12.]

eternamente se verificaría la conveniencia de aquellos elementos si eternamente se considerasen así.

De esta suerte, la *necesidad* de relación entre los elementos de la idea y la *eternidad* de su correspondencia
160 mutua no existe ni en la / cosa real de donde nace el pensamiento, ni en ningún ser ideal subsistente, sino que sólo existen en el espíritu y por el espíritu, sin el cual nada son y nada representan. La razón es clara; dichas propiedades resultan, como hemos dicho, del análisis de la idea de un ser; luego donde no se dé idea, no se dan tales propiedades, aunque exista la cosa capaz de producir la idea; luego si no existiese espíritu que formase en sí mismo el *tipo* abstracto de la cosa, no podía existir lo que se llama *posibilidad intrínseca*, o sea, el aludido tipo ideal de la realidad.

Tres cosas son necesarias para originar la *posibilidad intrínseca* en nuestro espíritu: 1.º Una realidad existente. Porque todas nuestras ideas son tomadas de la realidad. Si no existiese cosa alguna y no tuviésemos conciencia de
161 nuestra propia existencia, / no concebiríamos nada como posible; y si tuviésemos tan sólo conocimiento de una serie particular de seres, no concebiríamos como posible nada que estuviese absolutamente fuera de aquella serie o de sus combinaciones. Todo lo demás sería *imaginable* a la manera de entes de razón, pero no constituiría para nosotros verdadero posible, no sabríamos si *podía existir*, que es condición indispensable para la posibilidad.

[2.º] [94]. Lo segundo que se requiere es la *idea* de la realidad como tipo abstracto presente al espíritu. Es propio del espíritu el abstraer de la existencia concreta en todos sus actos. Por consiguiente, al formar así la llamada posibilidad intrínseca, no hace más que cumplir una ley común y natural de la inteligencia. Sin esta forma abstracta no existe más que la cosa concreta fuera de la
162 mente, la cual, sin duda alguna, no es lo / que se dice *posible intrínseco*. Prescindiendo de la realidad concreta, no queda para constituir el posible intrínseco más que

[94] [Añadimos «2.º». Hay en el texto, antes y después (pp. 160 y 162 del Ms.), 1.º y 3.º]

la forma abstracta, la cual, por ser abstracta, no puede existir fuera del entendimiento y de la idea. Luego, o el posible intrínseco no es nada, o es la idea que queda de la cosa en el entendimiento; luego, suprimida la idea, el llamado posible intrínseco desaparece.

3.º El tercer elemento es el *análisis* de la idea. Lo posible intrínseco no puede consistir en la simple representación del objeto, donde no se distinguen propiedades que separen del *posible extrínseco*. Necesítase la reflexión, que, volviéndose sobre la idea de la cosa, la descompone en sus
163 elementos para volver a unirlos / y advertir la clase de relación que encuentra entre ellos. De ahí las propiedades de *necesidad, universalidad, inmutabilidad* y *eternidad* que se fijan a tal género de posibilidades y que no son más que las leyes comunes de todas nuestras ideas, a las cuales se reduce ese linaje de posibilidad. De ese acto reflejo procede igualmente que inadvertidamente se transforme en realidad lo que no es más que idea, y se hable de aquellas propiedades como de algo que tiene algún ser en sí, fuera del espíritu.

El posible intrínseco así considerado es lo que se llama la *esencia* de las cosas, las cuales, para que sean *esencia,*
164 se despojan de su ser real. Y, como entre el ser real / y el ser ideal no se da medio, el ser de la *esencia* que no es real no puede estar constituido más que por el ser de la idea. Y por cuanto todo lo que existe en la idea tiene como propiedades las que antes hemos indicado, las *esencias* son también *necesarias, inmutables* y *eternas,* pero sólo en la idea y por la idea que les da todo lo que son.

He ahí cómo lo *posible intrínseco,* la *esencia,* que son una misma cosa, se forman por el proceso natural psicológico con que se forman las *ideas,* pues a ellas exclusivamente se reducen, en cuanto consideradas reflejamente como tipo de las cosas.

He ahí cómo, lejos de ser la *esencia* y lo *posible intrínseco* ejemplar del cual dependa la realidad, como ilusoria-
165 mente / nos figuramos, es la realidad ejemplar único y necesario de la llamada *esencia y posibilidad intrínseca.*

Como consecuencia lógica de todo esto, tenemos, de conformidad con lo que atrás hemos apuntado ya:

1.º Que la posibilidad intrínseca no es verdadera posibilidad, sino una idea de lo posible, considerada mentalmente en uno de sus factores.

2.º Que las *esencias* como tales tampoco son posibles, pues no pueden venir a la existencia. Son la idea de lo existente, y, por su ser de *idea* y por su condición consiguiente de universal, repugna puedan existir en la realidad.

3.º Que la *esencia,* por ser idea, es tomada de lo existente; no da la esencia la cosa, sino, viceversa, la cosa da la esencia, como da la idea.

4.º Que aunque la esencia es una idea y no viene como
166 tal jamás / al orden real, por lo mismo que es tomada de la realidad, supone y se funda en el ser objetivo capaz de producirla. Éste es el ser esencial en cuanto distinto del ser *accidental,* que también se halla en el ente. La *existencia* de cada cosa, en cuanto definible como tal cosa, es el fundamento de la esencia. La existencia de cada cosa, en cuanto pueda *describirse* en una forma concreta, comprende el ser esencial y el ser accidental de la misma.

5.º Que la *esencia,* o sea, la *idea* de la cosa, es verdadero conocimiento de ésta y fundado en ella. De suerte que, al conocer la existencia de un ente de manera que distingamos mentalmente sus constitutivos, conocemos la existencia esencial, o sea, la existencia que corresponde a la esencia como idea [95]. /

[95] Por consiguiente, la doctrina de Locke, según la cual nosotros no conocemos las *esencias,* tomando las esencias en el sentido de abstracción en que él las toma, es contradictoria. Conocer la esencia no es más que conocer la idea de la cosa definible según ella. Tener esta idea no es más que prescindir de la existencia actual típica de una cosa, considerándola como *realizable,* lo cual sucede con toda idea positiva. Por consiguiente, conocer la esencia es conocer la existencia realizable, derivada en nosotros de la existencia típica real y concreta. Tan sólo, pues, si no se diese en nosotros conocimiento de ninguna existencia en la forma dicha, dejaría de darse en nosotros conocimiento de la esencia.

Y por cuanto esto es falso en la misma doctrina de Locke, lo es igualmente que nosotros no conozcamos las esencias.

Es necesario reconocer, sin embargo, que, desde el momento en que se admitiese la esencia como una especie de «ser quiditativo» al cual sobreviene la realidad de la cosa como elemento extrínseco y complementario, las esencias nos serían absolutamente desconocidas, como ya dejamos arriba sentado, y jamás lo existente podría conducirnos a descubrir tan peculiar entidad.

167 6.º Que la existencia de la naturaleza en sus notas esenciales, fundamento de la esencia, no es ni inmutable, ni necesaria, ni eterna, sino todo lo opuesto: es mudable, contingente y temporal, como el ser mismo que existe. Aquellas propiedades, como hemos dicho, nacen en la idea; fuera de ella, no hay más que cosas reales, con el carácter de contingencia que les corresponde y con sus consecuencias. No existen, pues, en las cosas esencias inmuta-
168 bles, a no ser por la representación ilusoria que / nos lleva a tomar la necesidad de *lo posible* en la mente, como necesidad de la cosa en sí.

7.º Que si bien nosotros concebimos lo posible como posible, aunque desapareciese lo existente, aunque desapareciese la realidad de las cosas, aunque no existiese entendimiento capaz de contemplar la posibilidad y de conocerla, todo ello es una ilusión en que suponemos cómo existen relaciones cuyos elementos hemos ya suprimido. Sin la realidad actual no habría posibilidad para nosotros; sin la existencia como realizable, presente a la in-
169 teligencia infinita, no / habría posibles para Dios. Sin una inteligencia donde se elaboren las relaciones ideales, no hay posibilidad alguna, como, suprimida cada inteligencia en particular, no queda para ella nada posible. Por tanto, suprimida la realidad y suprimida la inteligencia, nada sería posible ni nada sería imposible; sería simple negación de ambas cosas.

8.º Por lo dicho, se ve cómo el problema de lo posible es un problema de carácter psicológico y no reviste en su génesis humana el aspecto teológico con que suele presentársele, ni puede en modo alguno dársele tal significación sin incurrir en círculo vicioso y desnaturalizarlo, según atrás queda demostrado.

Es cosa bien singular el ver cómo hay filósofos y teólogos que toman como el más sólido argumento para demostrar la existencia de Dios, la necesidad intrínseca de las verdades metafísicas y morales, los principios indestructibles de la moral y del Derecho natural, etc., y cuando
170 se trata de demostrar la verdad de / tales principios, van a deducirla de la existencia de Dios.

Adviértase también que, sin estar conformes en lo que constituye la esencia divina, no puede determinarse el carácter de lo posible en cuanto derivado de esa divina esencia. Y es punto muy discutido entre los escolásticos cuál sea el constitutivo de la esencia de Dios. Para unos, es el entendimiento divino; para otros, la *aseidad;* para otros... [96]. /

[B.—EL POSIBLE ONTOLÓGICO]

171 Resulta también de lo expuesto que lo posible, en su constitución ontológica de *algo realizable,* no necesita de entendimiento alguno ni de idea alguna. El posible así considerado está en razón inversa del posible psicológico de que venimos ocupándonos. Porque este posible, por estar en la idea, se funda en la cosa y la supone; el posible ontológico, al contrario, por ser fundamento de la idea, no está en el entendimiento, sino en la cosa.

El posible ontológicamente considerado no es más que la *potencia* de un ente para obrar. Este problema, pues, no es otro que el que hemos tratado al ocuparnos de la potencia objetiva, el cual se reproduce entonces. Porque es el posible en sus causas, o sea, se resuelve en la teoría del acto y de la potencia, que es, como hemos dicho atrás, muy diverso del problema del ente *en acto* y *en potencia.* /

172 Si, pues, está en razón inversa lo posible objetivo de la posibilidad sujetiva y psicológica, no pueden confundirse sin incurrir en contradicción. Y esta confusión se echa fácilmente de ver en todas las teorías que van a buscar en Dios la explicación de lo posible. En Dios, ciertamente, está el principio de la posibilidad objetiva, o sea, en un Ente primero en acto está la razón de los actos posteriores.

Pero esto no es ya tratar del ser en acto y del ser en potencia, sino tratar de la potencia para los actos o de los actos derivados de una potencia o causa. En este

[96] [Se interrumpe el texto, quedando en blanco el tercio inferior de esta pág. 170 del Ms. El mismo tema vuelve a ser insinuado un poco más adelante, pág. 183 del Ms.

Sobre la esencia de Dios discurre extensamente A. R. en el Ms. ED, 169-207 (en nuestra refundición ED-E, 159-197).]

caso es evidente que ni el entendimiento, ni la voluntad, ni el poder de Dios tienen significación alguna para este género de posibilidad. El problema de causalidad es inde-
173 pendiente del entendimien- / to y de la voluntad como tales. Existen innumerables causas que no dejan de producir sus efectos y, por lo tanto, de incluir la posibilidad objetiva sin que posean ni entendimiento ni voluntad. La idea no es elemento intrínseco a la causalidad como eficiente, que es su forma fundamental.

Por eso, aunque por un momento supusiéramos que no existiese inteligencia alguna finita ni infinita, desaparecería la posibilidad psicológica; más la que se funda en la causalidad eficiente, la concebimos de suyo existente y realizable, siempre que concibamos algún ser.

Síguese de esto que lo posible en este sentido resulta del ser en *acto* del Ente infinito, de la misma manera que lo posible humano resulta del ser en acto del ente humano, sin contar sus especiales facultades, a no ser que se trate de un acto peculiar de éstas. La diferencia entre Dios y la criatura está en que es acto infinito el primero y causa
174 suficiente de todo lo realizable, mien- / tras las segundas son acto finito y con las limitaciones consiguientes en sus efectos.

Es, pues, igualmente falso que el posible sujetivo o psicológico venga para nosotros del entendimiento infinito, como que el posible objetivo y ontológico dependa de la inteligencia de Dios. Si el entendimiento se considera como *naturaleza* en Dios, en ese caso la causalidad eficiente de lo posible no puede decirse que depende del entendimiento como tal. Si se considera como acto en ejercicio libre, es evidente que la causalidad eficiente de lo posible no puede colocarse ahí sin hacer dependiente de su libre ejercicio, no sólo la naturaleza de las cosas, sino la misma potencia causal divina.

La potencia divina resulta de ser *acto* infinito, como toda potencia del acto respectivo, para producir los efectos. Eso es lo que enseña la teoría metafísica verdadera
175 del acto y potencia, / como hemos visto, y, por consiguiente, es un procedimiento ilegítimo el tratar de resolver de otra manera este punto al estudiar la causalidad de Dios.

Si la posibilidad objetiva u ontológica no es más que la aptitud de una causa en orden a sus esfecos, y dada la naturaleza de la causa primera, no puede menos de resultar que sea *primera* y que todo lo que no sea ella misma sea producible por su virtud, dicho se está que nada más se requiere ni puede exigirse que el *hecho* de existir un Ente infinito para engendrar aquella posibilidad.

Es falso, pues, que la posibilidad ontológica pueda hacerse depender, ora del entendimieno divino, ora de la divina esencia, ora de la voluntad y poder infinito. Con prioridad a estos elementos *de razón* que distinguimos en
176 Dios y con el / ser mismo de su acto infinito nace la posibilidad ontológica; de otra suerte, o es necesario renunciar a la existencia de esta posibilidad, o renunciar a la teoría del acto y potencia única aceptable y legítima. Hablar de la *inteligibilidad* de los posibles y de su imitación a la esencia divina, a las divinas ideas, etc., para probar su dependencia de éstas o de aquélla, es proclamar el tipo platónico de lo inteligible a que atrás hemos aludido, que no resiste el examen de la razón y resulta de confundir el posible psicológico, cuyo tipo nosotros formamos, con el posible ontológico, que está en la virtud de la causa, trasladando esa creación psíquica nuestra como verdad objetiva al seno mismo de la Divinidad, agrandándola hasta hacerla digna de la causalidad infinita.

Dos equivocaciones supone ese procedimiento: una, la de objetivar el posible sujetivo o la posibilidad psicológica en la forma en que la hemos impugnado atrás, según
177 las varias teorías; otra, es la de reducir la posibi- / lidad objetiva en Dios a ese tipo de realidad imaginaria que se le pretende dar a la posibilidad objetiva, alterando así el verdadero carácter de lo posible considerado en esos dos aspectos.

En Dios no existe otra *imitación* de lo posible que la que es esencial a todo efecto respecto de su causa y que no puede llamarse propiamente imitación. Por consiguiente, la *imitabilidad de la esencia infinita,* donde se complacen muchos filósofos y teólogos en figurarse, como en divino espejo, reflejadas las esencias de las cosas finitas y creables, no encierra más que un recuerdo del neoplato-

nismo acomodado a la doctrina cristiana sobre la materia. La esencia divina supone el ser en *acto*, y, por consiguiente, supone ya la causalidad origen de lo posible. La imitabilidad, o se identifica con la causalidad o supone que / el ser que imita está ya constituido y sin otra relación que la de semejanza extrínseca con la divina *esencia*. Por otra parte, ni la esencia es nada en las cosas, como hemos dicho, sino en el entendimiento, aunque con fundamento en las cosas, ni la esencia divina puede ser propiamente imitada, ni, aunque lo fuese, podía serlo como *esencia*, sino como *entidad*, la cual es tan propia de la *esencia* como de cualquier atributo de Dios. Fuera de esto, si no se conviene en designar la esencia, según hemos dicho ya [97], ¿cómo puede hallarse la imitación que se intenta establecer en las cosas con ella? Si se dice que la esencia divina es la *aseidad*, en esto ninguna criatura la imita; antes al contrario, todas dejan de imitarla, porque ninguna es *a se*. Si se afirma que es el entendimiento de Dios, hallamos innumerables seres que no tienen entendimiento y que en esto no pueden imitarla. Si se prescinde de todo ello, no hallamos sino el *ser*, / y éste, como hemos dicho, no constituye sólo la esencia imitable, ni tampoco comienza mediante ella. Resta, pues, atenernos a la divina causalidad como *acto*, a la manera de la relación entre toda causa y efecto, como la lógica exige según lo expuesto.

Dado este modo de constituirse lo posible objetivo u ontológico con independencia de toda operación intelectual y volitiva divina, y puesto que lo posible sujetivo o psicológico tampoco depende de Dios, como queda dicho, parece deducirse, a primera vista, que el entendimiento y voluntad de Dios quedan destituidos de toda eficacia en la posibilidad y en la causalidad de los seres. Nada más falso; cabalmente, el modo único de garantir científicamente la intervención del entendimiento y voluntad divinos es colocando la posibilidad objetiva y ontológica en otro orden que el del acto intelectual y volitivo.

El objeto del entendimiento no es / el ser causa de la entidad de las cosas, sino el conocerlas y considerarlas

[97] [V. más arriba, nota n.º 96.]

en sus relaciones; por eso se dice con toda verdad psicológica que el entendimiento supone su objeto, que no lo hace; por eso mismo el entendimiento divino, teniendo por objeto primario el divino ser, no lo produce ni es causa de él, sino que, simplemente, lo conoce. Y por cuanto el posible objetivo u ontológico no es nada fuera del *ser* de Dios como *acto*, se sigue que si el entendimiento divino no produce el ser divino, no puede producir nada de lo que es el mismo ser, como su potencia de obrar, que es todo lo que hace lo posible ontológico. Por esto, si no existiese posibilidad objetiva con prioridad lógica al divi-
181 no conocer, no existiría ni lo posible ni / objeto alguno propio para el entendimiento de Dios.

Dada la posibilidad ontológica, la mente divina entra en posesión del objeto adecuado de su intelección conociendo su propio ser y conociendo en él su potencia operativa, que es la que constituye la posibilidad aludida.

El conocimiento del posible objetivo u ontológico es el fundamento del posible sujetivo o psicológico, lo mismo en Dios que en las criaturas. Porque es propio del entendimiento como tal considerar el objeto en todas sus relaciones y, de conformidad con éstas, crear los diversos tipos ideales que corresponden a lo existente o que pueden corresponder. Así se forma el posible sujetivo en nosotros sobre los tipos de existencia real que vienen a nosotros mediante la idea, y así se forma el mismo posible
182 sujetivo / en Dios sobre la existencia realizable que pasa a la inteligencia infinita desde el ser de Dios mediante la idea. La diferencia, pues, entre los dos órdenes de posibilidad sujetiva no está en que uno suponga su objeto y otro no, pues ambos lo suponen. No está tampoco en que en uno se parta de la existencia presupuesta y en otro no, porque la existencia es elemento esencial de lo posible como tal. La diferencia está, dejando aparte la condición finita e infinita respectiva, en que en el orden humano el tipo del posible psicológico se forma sobre la existencia real, mientras en el orden divino se forma sobre la existencia realizable, conocida en la comprensión del ser de Dios.

He ahí, pues, cómo en Dios se cumple la misma teoría del posible tal como debemos entenderlo en el orden humano, distinguiéndose el posible ontológico y sus condiciones del posible psicológico y las suyas.

[C.—La posibilidad desde el punto de vista teológico]

183 Hemos considerado *a posteriori* los dos órdenes de posibilidad que han de distinguirse, y hemos hallado que el posible psicológico depende de nosotros en nosotros, como el ontológico depende de la causalidad de cada ente. Hemos deducido, igualmente, que el posible psicológico en Dios depende de la inteligencia divina para Dios mismo, como el posible ontológico depende [de] su divina entidad y causalidad infinita.

Pero dada la existencia del Ser infinito, y partiendo de su conocimiento filosófico y teológico, podemos ya invertir el procedimiento y partir de Dios mismo.

Veamos de establecer desde este punto de vista los posibles y el modo de hallarse constituidas las ideas divinas [98] [99]. /

[D.]—Corolario importante de la doctrina expuesta acerca del problema de la «esencia» y «existencia»

185 Sentada la teoría de la posibilidad de la manera que acabamos de exponerla, síguese un importante corolario

[98] [A. R. deja sin desarrollar este tema. Por la forma en que lo plantea, deducimos que quizá pensaba hacerlo en forma análoga a Mercier, *o c.*, nn. 25 y 27. Mercier advierte que, demostrada la existencia de Dios analíticamente, puede considerarse sintéticamente a Dios como causa ejemplar de sus obras y arquetipo supremo de todos los posibles, sin exagerar, no obstante, las posibilidades de tal consideración, dado el carácter negativo y analógico de nuestro conocimiento de la Divinidad.]

[99] [A. R. dejó en blanco la p. 184 de su original, quizá para desarrollar el tema iniciado en la p. 183.

Sobre esta página en blanco y sobre el borde final de la 183, Pumar consigna a lápiz un texto que recogemos en el Apéndice III.]

en orden a la tan debatida cuestión de si se da o no distinción real entre la *esencia* y la *existencia* [100].

Resulta de lo expuesto, en efecto, que este problema es un problema imposible y que envuelve contradicción. Por consiguiente, no hay problema en la doctrina que venimos sustentando, ni tiene tampoco solución una vez propuesto en la forma en que se presenta. Por eso los contendientes no se entenderán jamás. partiendo como /
186 parten, unos y otros, de un mismo falso concepto de posibilidad y de esencia.

Así los que admiten distinción real entre la esencia y la existencia, como los que la niegan, todos reconocen la teoría de lo *posible* como algo objetivo, cuyo origen está en Dios, según la teoría *esencialista* atrás impugnada. Constituido de esa manera lo posible, la lógica exige la misma teoría sobre la *esencia*, la cual, en sí, prescindiendo del ser en acto, se identifica con lo posible. De ahí que, ora de una manera explícita, ora implícitamente, todos los partidarios de aquella teoría esencialista tienen que admitir, como hemos visto también, un intermedio entre el ser
187 y la nada, que es el ser / *quiditativo* de la esencia antes de venir a la existencia.

Lo absurdo de esta doctrina en que se reconocen entidades intermedias entre el ser y la nada, ocasionadas por pretender dar entidad objetiva a lo posible, que, como tal, sólo tiene verdad sujetiva, resalta notablemente cuando se plantea el problema de la *existencia* como realización de las cosas. Porque entonces se hace preciso resolver sobre el carácter de relaciones que han de admitirse entre lo posible y la esencia, entendidos de aquella peregrina manera, y la realidad de la existencia contingente.

Y he aquí, en el fondo, cuál es el origen de la controversia sobre la esencia y existencia, que no puede aislarse del problema de la posibilidad.

Dada la teoría *esencialista* de lo posible, es necesario, de una parte, reconocer que la esencia es algo antes de
188 la / existencia y que ésta es de algún modo recibida en aquélla, como elemento externo que le sobreviene; de otra

[100] [V. también, por ej., PFD IV, 17.]

parte, es necesario, para salvar la unidad intrínseca del ser como *real*, que la esencia reciba intrínsecamente el elemento de la existencia, pues, de otra suerte, no saldría, ni aun mediante la existencia, de la categoría de lo posible. En esta hipótesis, todos los seres reales finitos serían esencialmente *no reales* o posibles, y la existencia, ni se resolvería en la unidad de la naturaleza existente ni nos daría a conocer cosa alguna fuera de sí misma o, mejor, de su aparente representación de una realidad no existente.

Aquí está el punto de discordia. Los que quieren ser lógicos consigo mismos no pueden menos de proclamar, con la escuela tomista, la distinción real entre la esencia y la existencia, porque si lo posible, la esencia, es algo *quiditativo* antes de la existencia, necesariamente la exis-
189 tencia sobreviene / de un modo extrínseco a la esencia y se distingue de ella. La esencia y la existencia son, en esa hipótesis, realmente distintas.

La identificación de la esencia y de la existencia no puede hacerse sin destruir la entidad de la esencia, previa a toda existencia, o sin hacer la existencia esencial al ser de la esencia. Si lo primero, se arruinaría la teoría de lo posible, que todos los contendientes están conformes en admitir; si lo segundo, las cosas contingentes tendrían esencialmente existencia eterna e inmutable, porque eternas e inmutables son las esencias de las cosas, según dicha doctrina, con la cual esencia se identificaría la existencia.

De aquí la importancia capital que no pocos filósofos tomistas atribuyen al problema de la esencia y existencia, haciendo depender del mismo toda la ortodoxia o hetero-
190 doxia de la filosofía. Y a la verdad, si la teoría / de lo posible, como la presentan, fuese verdadera, no podría negarse que la esencia y la existencia sólo pueden identificarse en un ser eterno, en Dios. Por consiguiente, no distinguir entre la esencia y la existencia en los entes contingentes equivaldría a hacerlos entes necesarios y a asemejarlos o identificarlos con el Ser infinito.

Tal es la conclusión a que llegan los tomistas y que es perfectamente lógica dentro de su sistema, aunque éste sea también perfectamente falso.

Por su parte, los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia hacen resaltar los absurdos antes aludidos, que se siguen de la opinión contraria. La esencia, o recibe algo intrínseco al venir a la existencia, o no. Si lo primero, la existencia es intrínseca a la esencia desde el momento en que sale del orden posible. Si lo segundo, la esencia no viene, como tal, a la existencia, ni ésta repre-
191 senta / la verdad de los seres, que no son tales sin esencia real. Entre ser nada real y estar realmente fuera de la nada, no se da medio. Luego, o la esencia no es nada real, o la existencia es la que le da realidad. Si, pues, la esencia en las cosas es intrínsecamente real, la existencia real es intrínseca a la esencia y no se distingue realmente de ella a no admitir que es y no es al mismo tiempo.

Y sobre esta base proceden, exponiendo otros múltiples argumentos, que son variantes de este mismo. Argumentos que son, sin duda alguna, legítimos y de los cuales no se desenredan sus adversarios, pero que faltan a la lógica de sus principios [101]

[101] [El Ms. termina en la p. 191, quedando en su parte inferior un espacio en blanco, en el que Pumar anota a lápiz un texto que recogemos en el Apéndice III.]

1 *NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA* [1]

[1] [Sobre este mismo tema, puede verse PFD I, 102-104, nota, y Ms. PE, 79-106.

En la cubierta del Ms. que transcribimos a continuación, Pumar y Da Viña consignan, a lápiz y tinta, unos textos que recogemos en el Apéndice III.]

[CAPÍTULO 1.º

LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA

Introducción

NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA DENTRO DEL DUALISMO ESENCIAL ENTRE LO FINITO Y LO INFINITO]

La existencia de un dualismo esencial para la constitución de un ideal humano conduce lógicamente a establecer la existencia de un término infinito fuera de la entidad finita que constituye nuestro ser, según el testimonio de nuestra conciencia.

Dado este dualismo sustancial y fundamental, es necesario reconocerlo perpetuamente, sin que las evoluciones eternas de lo finito llegasen jamás a resolver este dualismo en una unidad. Porque, de lo contrario, no habría más que diferencia accidental entre lo finito y lo infinito, lo cual es absurdo en el concepto y más absurdo en la realidad ontológica.

Pero por lo mismo que existe una relación esencial de
2 dependencia en lo / finito y una ordenación consiguiente entre lo infinito y lo finito, sin quebrantar las respectivas naturalezas, antes bien, diferenciándolas, síguese que todas las relaciones que se multipliquen sobre esa base primaria habrán de dejar permanente siempre aquel dualismo y sólo serán expresión de gradaciones diversas en las múltiples posibles dentro de lo finito.

Ahora bien, lo finito y lo infinito, opuestos en el orden del *ser*, del *conocer* y del *obrar*, poseen sus respectivas

naturalezas como ser, como obrar y como conocer. Y por cuanto al infinito, nada puede sobrevenirle en su naturaleza, no puede hablarse respecto de él de ningún elemento de sobrenaturaleza. Pero si existe algún elemento de sobrenaturaleza, de él ha de depender, de igual suerte que la naturaleza a que se refiera y que no es la infinita. /

3 Son, pues, los elementos de sobrenaturaleza nuevas relaciones en la naturaleza finita respecto de lo infinito [2], tan inmensamente alejadas de constituir lo infinito, como la naturaleza a que sobrevienen; porque, de otra suerte, lo sobrenatural sería Dios mismo y la comunicación de lo sobrenatural sería una comunicación de la sustancia infinita, que es el absurdo del monismo sustancial absoluto.

Resulta de aquí [que] lo *sobrenatural* no se contrapone a toda *naturaleza*, de igual suerte que no toda naturaleza es capaz de lo sobrenatural, pues la naturaleza infinita queda fuera de lo sobrenatural en el orden trascendente.

Para determinar ahora la significación de *naturaleza* y *sobrenaturaleza* es necesario establecer sus relaciones. /

4 NATURAL Y SOBRENATURAL EN FORMA GENERAL. [RELACIONES POSIBLES ENTRE AMBOS EN ABSTRACTO Y EN CONCRETO]

La primera forma de comparación de natural y sobrenatural es la *abstracta*. En ella se establece fácilmente que lo natural no es sobrenatural y lo sobrenatural no es natural.

Mas esta forma abstracta, por serlo, está lejos de servir para el estudio *concreto* de lo que es natural o sobrenatural en la realidad de los seres. Así es que la claridad de la forma abstracta de natural y sobrenatural no es más que aparente y resulta de su misma indeterminación. En realidad, el concepto abstracto no es nada si no se le con-

[2] [Esboza A. R. en esta frase la doctrina que más adelante desarrollará sobre los conceptos filosóficos de «naturaleza» y «sobrenaturaleza». V., por ej., p. 204 del Ms.]

creta, pues de lo concreto depende y procede, y lo concreto es lo que aparece aquí menos determinable.

Puede también compararse lo natural y lo sobrenatural tomando lo natural concreto y lo sobrenatural abstracto. En este sentido puede ser sobrenatural respecto de una naturaleza todo lo que es natural en otra, pues sería
5 sobrenatural todo lo que no es natural en una / forma dada.

Puede considerarse lo sobrenatural concreto y la naturaleza abstracta. En este sentido obtiénese lo mismo por otro procedimiento, pues de esta manera hay sobrenatural que queda bajo otras naturalezas superiores y siempre bajo la naturaleza de Dios.

Podemos considerarlos finalmente en forma concreta, y en este caso puede distinguirse lo sobrenatural o lo sobrenatural posible.

En el primero, es necesario determinar primeramente lo natural, para concluir cuál es el elemento sobrenatural, o viceversa, lo sobrenatural, para saber cuál es el elemento natural.

En el segundo caso, es necesario determinar cuál sea el círculo posible de la naturaleza concreta, sin dejar de ser tal, y cuál sea el círculo posible de todo lo sobrenatural de que ella es capaz. /

6 Puede, finalmente, identificarse la naturaleza con lo sobrenatural. Y esto acontece en el sobrenatural absoluto, que es el Ente infinito; en todo sobrenatural absoluto finito, si se diese la posibilidad de una sustancia sobrenatural absoluta no infinita. Finalmente, en el sobrenatural relativo, cuando se considera, no en relación con una naturaleza inferior, sino en sí mismo.

Veamos, pues: 1.° Qué se entiende por naturaleza. 2.° Qué es *natural*. 3.° Qué es sobrenaturaleza. 4.° Qué es sobrenatural. 5.° Especies de sobrenatural.

[ARTICULO 1.º

LOS CONCEPTOS DE «NATURALEZA» Y «NATURAL»

I

El concepto de «naturaleza»

1.—El concepto y su carácter sistemático]

La *naturaleza* puede tomarse en múltiples acepciones, más o menos convencionales, de las cuales no hemos de ocuparnos. A nuestro objeto señalaremos las principales.

7 Mas es innegable que este punto no / puede establecerse sin previa una teoría general ontológica y psicológica; pues es innegable que sin esto no es posible convenir nunca sobre este punto. Así, la *naturaleza* tiene una significación muy diversa en la escuela de Platón que no en la escuela de Aristóteles. En general, la naturaleza, que para el primero es casi un no ser, sin elemento ideal que pudiera decirse de *sobrenaturaleza,* en Aristóteles tiene su ser pleno, y todo lo ideal ha de resultar de lo natural.

Dígase lo mismo de la diversa significación que tiene la naturaleza en una escuela idealista y la que tiene en una escuela realista. Y una y otra muy diversa de la que adquiere en una escuela del panteísmo ideal. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu en la escuela hegeliana responde a un concepto de naturaleza que no se aviene al que se le asigna. /

8 [2.—ACEPCIONES DEL TÉRMINO «NATURALEZA»]

En general, las acepciones de *naturaleza* y *natural* hanse calcado en la doctrina de Aristóteles para el uso de los teólogos, aunque no siempre se ha entendido convenientemente su doctrina sobre este punto [3].

Nosotros haremos una clasificación por el siguiente orden:

1.º Acepción etimológica. Naturaleza, *natura*, con la misma significación de *nascor* y con las variantes que ofrece. Responde a nacimiento, origen, como la φόσις de los griegos a φόω.

2.º Acepción cosmológica. Fúndase en la anterior, y significa todo el conjunto de seres que nacen y crecen en el Universo, y éste mismo como lugar de ellos.

3.º Acepción ontológica estática. La naturaleza significa la condición esencial de un ser. Equivale entonces a sustancia, esencia o constitución intrínseca, tomándose todo indistintamente.

4.º Acepción ontológica dinámica. Tiene dos aspectos:
9 *a*) En cuanto significa la vir- / tud o potencia operativa de un ser, como se revela en su esencia. *b*) En cuanto significa el conjunto o serie de causas que producen un orden de efectos determinados.

5.º [4] Acepción física. Significa los cuerpos y las leyes que los rigen. Así, se dice: la naturaleza de un cuerpo...

6.º Acepción metafísica. Esta acepción ofrece cuatro sentidos principales:

a) En cuanto naturaleza significa el *ser*, por oposición a lo que no es o no tiene naturaleza, como la privación y el mal.

---

[3] [En el original hay una llamada sin correspondencia al pie de la página.]

[4] [La enumeración, especialmente a partir de aquí, no es bastante sistemática. Las acepciones 5.ª y 6.ª constituyen manifiestamente, no miembros distintos de la división anterior, sino una nueva clasificación de las acepciones 2.ª a 4.ª desde un punto de vista diverso. Nótese, en efecto, la coincidencia, incluso literal, del texto de la acepción 5.ª con el de la 2.ª, por una parte, y del de la 6.ª con los de la 3.ª y 4.ª, por otra.]

b) En cuanto significa el carácter esencial de un ser o conjunto de seres, y equivale entonces a sustancia.

c) En cuanto significa la virtud o potencia operativa y la serie de causas que influyen en un efecto.

d) En cuanto la naturaleza en sí se contrapone a la individualidad.

[7.º] Acepción teológica. Significa todo lo que no es exigido por una naturaleza o por toda...[5]. /

10 1.º[6] En acepción *etimológica, natura,* con la significación de *nascor,* responde a nacimiento, origen y todo lo que pertenece a una cosa desde su origen y nacimiento. Tiene la misma acepción de φύσις (φύω)de los griegos. Así, Aristóteles (*Metaph.,* IV, 4)[7] escribe: Natura —φύσις— vero dicitur uno quidem modo eorum qui nascuntur generatio...»[8]. En análoga acepción dice S. Pablo (*Eph.* 2 [3]: «Eramus natura —φύσει— filii irae». Y *Gal.,* 2, 15, «nos natura —φύσει— sumus Judaei». (Cfr. en esta misma acepción, entre otros, S. Agustín, *De lib. Arbitr.,* III, 23 [ML 32,

---

[5] [Estas dos últimas líneas, a las que hemos antepuesto el número 7.º, están escritas en el borde inferior de la pág. 9 del Ms. y con posterioridad a la primitiva redacción del contexto. La necesidad metódica advertida por A. R., de incluir aquí una acepción «teológica» de la palabra «naturaleza» junto a las seis enumeradas con anterioridad, parece derivarse de un texto paralelo posterior, el de las págs. 20-28 del Ms. Pero la definición que añade A. R. (y que no recoge RM en la pág. 21 de su ed.) no parece feliz, ni admite referencia posible al concepto que examina, sino al de «sobrenaturaleza», que no estudiará sino más adelante.]

[6] [En las pp. siguientes estudia A. R. las acepciones de «naturaleza» acabadas de enumerar. No hay, sin embargo, perfecta correspondencia, ya que la segunda de las mencionadas en la p. 8 —la cosmológica— se desdobla aquí en dos, las segunda y tercera, cosmológica concreta y cosmológica abstracta. El autor olvida, además, cualquier exposición de las que denominó acepciones física y metafísica, significaciones de las que hablará sólo más adelante, en las pp. 33-37 del Ms., al tratar del concepto de «natural».]

[7] [A. R. cita, tanto aquí como en la nota siguiente, el L. V *Metaph.,* y no el IV, como hacemos nosotros con Didot.]

[8] Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις... Ἔτι ὅθεν ἡ κίνεσις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτοῦ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει (ARIST., *Metaph.* IV, 4 [II, 517. 7-8 y 9-11). [El texto latino del segundo fragmento es, en Didot, el siguiente: «Item, unde primus motus in unoquoque eorum quae naturâ sunt. in eo secundum quod ipsum est».]

1303-1305]; *Retract.* I, c. 10 [ML 32, 599-600], y Lactancio, *Div. Inst.*, III, 28 [ML 6, 436-440]).

2.º En acepción *cosmológica concreta*, significa, ora una entidad corpórea, según su ser físico, ora la colección de todos los seres que nacen y crecen en el Universo, y aun el Universo mismo en cuanto producido y fuente de producciones. Es acepción derivada de la anterior y muy común entre los filósofos aristotélicos y los escritores eclesiásticos. /

11 De los filósofos tomáronla los teólogos, entre los cuales suele pasar dicha acepción como de Aristóteles. Por eso Ripalda (*De ente supern.*, I [disp. 1, s. 1, n. 4]) la da por verdadera, y con él todos los que lo reproducen.

Pero es necesario reconocer que en Aristóteles la φύσις no tiene esa significación. La expresión que utiliza éste para significar la universalidad de los seres corpóreos no es φύσις, *naturaleza*, sino κόσμος y también οὐρανὸς [9].

Si alguna vez utiliza la palabra φύσις, es añadiéndole el calificativo que determine su totalidad o universalidad (ὅλη φύσις, ἅπασα φύσις), cuya significación, por consiguiente, no le reconoce a aquel vocablo [10]. La φύσις en Aristóteles ni aun expresa una entidad corpórea como tal, sino el principio o principios activos determinantes de cada ser corpóreo concreto. Principio que, a su vez, es el fundamento de la ley de la *sinonimia* aristotélica en la generación de los seres: τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου ὥσπερ τὰ φύσει [11].

12 3.º En acepción *cosmológica abstracta*, significa la universalidad de fuerzas y leyes que se manifiestan en el Universo sensible. Es acepción común entre filósofos y teólogos que también suelen atribuirla [12] a Aristóteles. Mas

---

[9] Así (*De Coelo*, I, 10, 8 [II, 384, 18-19]) escribe: Ἡ δὲ τοῦ ὅλου οὐσία ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός. [«Constitutio vero totius mundus est et coelus».] Cf. *De Mundo*, II [III, 628-629].

[10] V. BONITZ, *Index Aristetelicus*, 835, 50 y sigs. [Las referencias de Bonitz s. v. φύσις llegan hasta la p. 839.]

[11] [«Omnia fiunt ex univoco, quaemadmodum quae naturâ sunt»] (*Metaph.*, VI, 9, 3. [II, 547, 5]).

[12] [El texto dice, con manifiesta falta de concordancia, «atribuirse», después de tachar las palabras «creer hallarla».]

ni en el Estagirita ni en ningún filósofo de la Antigüedad se halla tal acepción de φύσις. El concepto mismo de *naturaleza,* en cuanto conjunto abstracto de leyes del Universo, es relativamente reciente. En Aristóteles, ni aun el concepto de energía expresa algo abstracto y mentalmente aislable de las cosas, sino la actividad concreta e individualísima en el cuerpo que se mueve. Es el *ser-operación,* que a un mismo tiempo produce la individualidad y la mutabilidad de los entes. Ταῦτα μὲν γαρ και πάντα τα φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίγνεται,ἢ ὡς ἐπὶ το πολύ [13]. Dígase lo mismo del concepto abstracto de *movimiento,* que Aristóteles ni enseñó ni demuestra haber conocido.

4.º En acepción *ontológica estática* significa, ya el *ser,* en oposición a la nada o a la negación de ser (en este sentido niega San Agustín, contra los Maniqueos, que el mal tenga naturaleza), ya la *esencia* o *sustancia.* Ciertamente,
13 en el sentido / *de sustancia, esencia* y aun *hipóstasis,* encuéntrase con frecuencia la φύσις en el lenguaje patrístico, originándose de ahí no pequeñas controversias entre los antiguos sobre la hermenéutica de los PP. griegos, singularmente de S. Gregorio Nacianzeno y S. Cirilo de Alejandría [14].

---

[13] [«Haec enim, et quaecumque natura constant, aut semper ita fiunt, aut plerumque». (ARIST., *Phys.,* II, 8, 3. II, 270, 38-40).]

[14] El primero define la naturaleza «quo unumquodque tale est vel tale»: τὸ δ' εἶν ἑκάστου τοῖον ἢ τοῖον, φύσις (Gr. Nac., *Carm.,* [s. II, mor., carm.] 34, 3) [MG 37, 946]. Definición que corresponde a la esencia como él mismo la entiende en muchos lugares. En cuanto a S. Cirilo, son bien conocidos, entre otros, los dos puntos del mismo pasaje en que identifica naturaleza y persona. Antes de la unión (hipostática) reconoce *dos naturalezas* —δύο φύσεις ; después de la unión, «quemadmodum locuti sunt Patres, unam naturam Dei Verbi incarnata»: μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη Cfr. PETAV., *De Inc.,* l. IV, c. 6). Por lo demás, y prescindiendo de ese punto de agitada controversia, expresamente toma el mismo S. Cirilo la φύσις por *hipóstasiss* ἡ τοῦ λόγου φύσις ἤγουν ὑπόστασις, [«Verbi natura sive subsistentia»] dice en su *Defens. 2 anath. adv. Theodor.* [MG 76, 401.] Fuera de esto, aunque la crítica teológica puede discutir y discute si la fórmula «una natura Dei Verbi incarnata», que reiteradamente emplea S. Cirilo, es originaria del mismo o es más antigua, no puede dudarse que el uso de la φύσις en otras acepciones que la de naturaleza, es muy anterior.

En medio, sin embargo, de la diversidad de significaciones que así vinieron a dársele a la φύσις, con detrimento de la claridad y precisión doctrinal, prevaleció generalmente entre los antiguos la acepción abstracta de *naturaleza* en cuanto especie o esencia. Así pudo afirmar el Damasceno: «Natura quidem, ut placet Sanctis Patribus, commune quiddam est, et indefinitum. Φύσις μέν οὖν ἐστὶ κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν πατέρας, το κοινὸν και ἀπόριστον[15]».

14 Tampoco esta acepción abstracta de *naturaleza* se halla en Aristóteles, ni, por consiguiente, vino mediante él a prevalecer entre los Padres griegos (muchos de ellos formados en el platonismo), ni entre los latinos que la sustentan[16]. Por lo tanto, es inexacta la afirmación opuesta, común entre los teólogos. La *naturaleza*, φύσις, nunca /

15 tiene en Aristóteles significación *estática*, ni tampoco éste admite naturaleza que no sea esencialmente genética, lo cual no puede darse en la forma abstracta aludida, que la hace sinónima de *sustancia* o *esencia*[17].

5.º En acepción *ontológica dinámica*, es la naturaleza principio operativo. En este sentido, la naturaleza dícese «principio de acción o pasión que sobreviene a los cuerpos». Este concepto está basado en la doctrina de Aristó-

[15] DAMASC, (*De duab. Chr. vol.*) [4. MG 95, 132.] Y es lo mismo que dice Psellus en el verso siguiente: Οὐσία μὲν οὖν και μορφή καί φύσις ἓν τῷ λόγῳ... «Ousia ergo et forma *et natura* ratione sunt unum» [Cita tomada de Petavio (*De trinitate*, l. IV, c. 7, 8; *De theologicis Dogmatibus*, Venetiis, 1721, c. II, p. 216), de entre varios versos de Miguel Psellus, encontrados «in veteri codice».] [RM.]

[16] Entre éstos cuéntase S. Agustín. «Natura—dice—nihil est aliud, quam id quod intelligitur, in suo genere aliquid esse. Itaque, ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus *essentiam*». [Subraya A. R.] (*De moribus Manich.*, II, [c. 2, 2. ML 32, 1346.]

[17] Es frecuente ver citado como prueba en contra de lo que sostenemos estas palabras de la *Metaf.*: omnis *substantia* dicitur *natura*». [Subraya A. R.] Es un texto truncado, donde se omite que se trata de la sustancia, no en sí, sino como *término de generación* (que es propia de la *naturaleza*): τέλος τῆς γενέσεως. Y aun a eso añade Aristóteles que la denominación es *metafórica*: μεταφορᾷ δ' ἤδη και δ' λος πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται (ARIST., *Metaph.*, [IV], c. I. [II, 517, 43-44.]). Ni podía menos de ser así, de conformidad con la teoría general de Aristóteles sobre la materia. Sobre esta teoría, en especial, v. SCHMITZ, *De φύσεως apud Aristotelem notione* (Bonn, 1884), y también H. DIMMLER, *Aristot. Metaph. auf Grund der Ousia-Lehre*. (Kemptem, 1904).

teles. Pero no es aceptado por los teólogos sin modificaciones, por cuanto la definición dada haría imposible toda naturaleza en Dios y en los espíritus. Por eso la φύσις en
16 sentido / dinámico limítase a ser teológicamente «principio intrínseco de operaciones», prescindiendo del carácter de éstas y del término de ellas intrínseco o extrínseco.

En la teoría aristotélica, la φύσις no es sino el principio dinámico concreto, razón total de la existencia de la cosa y expresión de su esencia, de su evolución y de su finalidad [18] intrínseca. Puede decirse que ahí se encierra la fórmula completa del pensamiento del Estagirita sobre este punto. (Cf. *Phys.*, II, 1, 1 [II, 260, 35-43] y VIII, 1, 15 [II, 344, 8-43]; *De Coelo*, III, c. 2 [II, 413-415]). Los dos caracteres fundamentales de dicho *principio dinámico* son el constituir la génesis del hecho externo y ser principio inmanente de donde proviene el ente como hecho externo.
17 De aquí que, / según su teoría hylemorfista [19], la *forma* pueda denominarse φύσις y pueda también ser aplicada esta denominación a la *materia*, de cuya síntesis resulta la realidad corpórea. Las demás propiedades y aspectos de la φύσις aristotélica tienen por base el dinamismo indicado [20]. /

---

[18] [El párrafo que sigue después de esta palabra, en esta línea y en las cinco siguientes, aparece sustancialmente alterado en la edición de RM.]

[19] [El original dice «hyloformista».]

[20] Por lo expuesto se ve que muchos de los conceptos sobre la *naturaleza* atribuidos a Aristóteles, o no le pertenecen en modo alguno, o aparecen transformados. Veamos de resumir el pensamiento del Estagirita sobre este punto, a fin de que puedan apreciarse mejor las observaciones que arriba dejamos indicadas.

1.º La palabra φύσις en Aristóteles expresa un dinamismo en cada entidad.

2.º Este dinamismo es concreto y no abstracto o universal. Es el principio del *fieri* de cada cosa, en el cual se encierra, no sólo la razón del ser de ella, sino la razón de su *modo* de ser, en cuanto se distingue de otros entes. La φύσις es, por consiguiente, base de la *realidad*, de la *evolución genética* de cada realidad y de la *forma* peculiar de cada ente. De modo que la φύσις, *natura*, no es tal por la γένεσις, *rei generatio*, sino que la γένεσις debe su razón de ser a la φύσις. A su vez, la *generatio rerum*, γένεσις, no es por la *esencia*, οὐσία, sino que ésta es por aquélla. Y así se subordina la producción a la forma, y la forma es fin y principio de la entidad de la cosa.

3.º La denominación aristotélica de *naturaleza*, en cuanto significa el Universo, no expresa nunca leyes o normas abstractas.

El Universo, como síntesis armónica, no es φύσις, sino κόσμος. Y la suma de entes que componen el Universo, tampoco es φύσις, sino simple conjunto de naturalezas: ἅπασα φύσις.

4.º La φύσις o *naturaleza* aristotélica, en su dinamismo concreto, tiene dos formas generales: una en cuanto constituye el ser y otra en cuanto *causa* del ser. En cuanto la φύσις es constitutivo del ser, ofrécese bajo cuatro aspectos: 1) Como *principio inmanente* de donde proviene la evolución interna de cada ser, que es la causa de su tipo entitativo y sustancial: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ εστὶν ἡ φύσις ἀεὶ (*Phys.*, II, l. 4. [II, 251, 13-14]). 2) Como *hecho interno* (dinámico) de la evolución entitativa: ὁρμεν μεταβολῆς ἐνφυτον ([v.] *Phys.*, II, l. 2. [II, 260, 46]). 3) Como *hecho externo* (genético) de cada entidad existente, que es la φύσις ὡς γένεσις(τὸ φυόμενον εκ τινὸς) (*Phys.*, II, l. 14 [II, 262, 16-17 y 21]). 4) Finalmente, como *materia* no ordenada de la cosa en sí, pero determinable en la síntesis de materia y forma: τὸ πρῶτον ενυπάρχον ἑκαστῶ αρρύθμιστον καθ' ἑαυτό [(*Phyp.* II, l. 7. II, 261, 27-28).]

En cuanto *causa* del ser, la φύσις o *naturaleza* puede considerarse según la teoría de las cuatro causas, guardando analogía con los cuatro aspectos ya mencionados.

1.º Como *causa eficiente* de la entidad concreta, porque toda *naturaleza*, como tal, es ella en sí misma principio y ejemplar de su peculiar constitución ἡ κατὰ το εἶδος λεγομένη φύσις η ὁμοιεδὴς. [«Natura quae secundum speciem dicitur, quae ejusdem speciei est».] (*Metaph*, VI, 7, 3. [II, 544, 17). Y en eso está la diferencia, según Aristóteles, entre el *arte* y la *naturaleza* φύσις, pues la primera tiene fuera de sí su norma y principio, mientras la segunda es norma para sí misma y principio de su manera de ser y de su evolución. (*Metaph.*, XI, 3, [2. II, 601, 23-28]).

2.º Como *causa final* de cada ente en sí, pues así como la φύσις es causa eficiente de cada naturaleza y de su evolución(ἀρχὴ της κινήσεως), ella es también la razón final de esta evolución, puesto que la *intentio naturae* es la perfección de sí propia, la perfección de la φύσις. (*Phys.*, II, 2, 8. [II, 263, 24-31]). Por eso, como atrás hemos dicho, la φύσις es la razón de la evolución genética, y ésta tiene por objeto el perfeccionamiento de aquélla.

3.º Como *causa material*, en el sentido en que Aristóteles llama φύσις a la materia prima, en cuanto es una entidad *in fieri*: ἡ πρῶτε ἑκάστω ὑποκειμένη ὑλη.[«Prima cuique rei in se motus et mutationis principium habenti subjecta materia».] (*Phys.*, II, [l.] 10. [II, 261, 48]).

4.º Como *causa formal*, porque la *materia*, mientras no tiene su *forma*, no es una φύσις actuada. La *forma* le da el ser y el ser inteligible. Por eso (a la inversa de Platón) deriva Aristóteles la *causa ejemplar*, no de una forma extrínseca, sino intrínseca al ente, y la inteligibilidad o la idea, siguiendo la condición de la forma, no viene de afuera a dentro, como en la teoría platónica, sino que procede de dentro a fuera, como toda la causalidad aristotélica: ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. [«Forma et species, quae in definitione ponitur».] (*Phys.*, II, l. 10. II, 261,50-51.]

Por aquí se deja ver la verdad de lo que arriba afirmamos: que la doctrina de Aristóteles sobre la *naturaleza* es una teoría del orden natural.

[3.—Divergencias entre la doctrina de Aristóteles y la de los escolásticos]

19 [21] Es denotar que la doctrina de Aristóteles acerca del concepto de *naturaleza* no sólo está eslabonada con su teoría de la *materia* y *forma* y con su doctrina sobre la *cau-*
20 *salidad* y la *cognos- / cibilidad* de los entes sensibles, sino que en sí misma es aquella doctrina *una teoría de la naturaleza,* a donde convergen las otras doctrinas mencionadas [22]. /

22 [23] Y, a pesar de la íntima conexión mencionada entre la teoría de la φύσις o *naturaleza* y las teorías de la *causalidad* y *materia* y *forma,* los mismos que pretenden ser intérpretes en estos puntos de la doctrina de Aristóteles, no
23 reproducen el pensa- / miento aristotélico sobre el concepto de *naturaleza.*

El sistema filosófico-teológico de la escolástica, de base aristotélica, no sólo no interpreta la teoría íntegra de la *naturaleza* según Aristóteles, sino que no formula una teoría estable y coherente acerca de este punto.

1.° La *naturaleza,* que en Aristóteles tiene significación concreta, adquiere entonces carácter abstracto.

2.° La *naturaleza,* que en Aristóteles no se rige por leyes universales, sino que cada naturaleza es ley para sí misma, es transformada en un efecto de leyes universales, o, por lo menos, éstas dan la norma de toda naturaleza concreta.

3.° El dinamismo inmanente que caracteriza la natu-
24 raleza en Aristóteles y que hace / que ella se encierre en sí misma y se complete a sí misma, es en los peripatéticos dinamismo trascendente, que tiende a completarse, a la manera de la causalidad eficiente, con una actuación fuera de sí propia.

---

[21] [La página 18 del Ms. contiene únicamente parte del texto de la nota número 20.]

[22] Esta nota. [Con estas dos palabras al pie de la página indica, sin duda, A. R. que ha de verse el texto de la nota n.° 20, parte del cual se consigna en el mismo lugar.]

[23] [La página 21 del Ms. contiene exclusivamente parte del texto de la nota n.° 20.]

4.º La *materia* y *forma*, que en Aristóteles resultan de la *naturaleza*, en cuanto a su conexión, por dinamismo natural latente, en los escolásticos, por el contrario, la naturaleza resulta de la *materia* y *forma* y la conexión de una y otra es la fuente de su dinamismo. De aquí las diferencias que es dado notar entre la *materia* y *forma* aristotélica y la *materia* y *forma* peripatética de que hablaremos en su lugar [24]. Pues mientras la *materia prima* aristotélica es, en realidad, una entidad caótica, semejante a la de Platón, de donde ha de brotar la entidad concreta mediante la *forma* por una especie de *intususcepción* (a la inversa en esto de la *yuxtaposición* platónica de la *idea*), en la doctrina peripatética la materia y forma son pura potencia de la cosa o de la *naturaleza* producible [25]. Esta desviación de conceptos era, por otra parte, indispensable, dado que la dependencia de toda naturaleza creada respecto del *motor inmóvil*, Dios, en la Teología, es totalmente diversa del de la dependencia que para Aristóteles tiene de Dios la naturaleza, según habremos de ver [26]. /

25 5.º La *naturaleza*, que según Aristóteles, no tiene ejemplar fuera de sí, sino que su dinamismo y fuerza evolutiva es la razón absoluta de su tipo esencial y, por lo tanto, de su ejemplaridad, en la doctrina escolástica tiene un ejemplar ideal precedente, que es la idea preconcebida en la mente divina, la cual idea es la medida, por decirlo así, del tipo esencial que ofrece cada naturaleza. Es esta doctrina una infiltración de la teoría platónica sobre las ideas, de cuya fusión con las doctrinas aristotélicas resulta una teoría mixta, de la cual habremos de ocuparnos al tratar de las esencias y también al exponer nuestra doctrina sobre los posibles [27]. /

26 6.º La naturaleza, según Aristóteles, no puede producir ninguna entidad que esté destituida de *forma sustancial*. En la escolástica, no toda entidad natural tiene forma

[24] [V. PFD, X, pp. 5-14.]
[25] [V. PFD, X, pp. 15-29.]
[26] [V. ll. cc. en nota a la p. 71 del Ms.]
[27] [Sobre estos temas, v., por ejemp., PFD IX, 200-252 y 430-511; Ms. PE, passim, pero, en especial, 107-191, y este mismo Ms., más adelante, en distintos lugares, por ej., pp. 64, 109, etc.]

sustancial propia. Así, una piedra, una montaña y, en general, todo lo que resulta por natural yuxtaposición, es una entidad de la naturaleza y, sin embargo, le falta la forma sustancial aristotélica, puesto que tales entidades son una simple reunión de otras presupuestas y, en no pocos casos, de diversas especies entre sí.

Esta discrepancia entre Aristóteles y la escolástica proviene de la primera que hemos señalado; esto es, de que en la escolástica es admitida la naturaleza como *universalidad* de cuerpos o de leyes, mientras en la doctrina aristotélica no se admite ni lo uno ni lo otro [28]. /

27 7.º Así como para Aristóteles no hay *naturaleza* donde falta la forma sustancial, tampoco cabe forma sustancial sino donde hay materia prima. Por consiguiente, la naturaleza, tal como la entiende el Estagirita, no se explica sin esta materia. La doctrina teológica, por el contrario, así como admite *naturaleza* donde hay materia sin una común forma sustancial, de igual modo admite *naturaleza* donde existe forma sustancial y falta la *materia prima*. Así, en general, la escolástica rehusó admitir ningún género de materia ni en el espíritu humano ni en los espíritus angélicos [29], y, sin embargo, no por eso dejó de considerar como *naturaleza* o elementos de la Naturaleza a los Ángeles y a las almas. /

28 8.º La filosofía aristotélica no reconocía distinción alguna entre la *naturaleza concreta* y la *subsistencia*. Toda naturaleza era por sí misma subsistente o no era en rigor naturaleza, cual acontecía con los accidentes. Y ningún subsistente, a su vez, admitía más naturaleza que aquella en la cual era subsistente.

En la disciplina teológica sucede todo lo opuesto. La naturaleza puede ser tal en concreto, sin ser en sí misma subsistente. Y lo subsistente, por el hecho de serlo, no ex-

[28] KLEUTGEN, III, 163. [En la edición que hemos citado en la nota número 5 del Ms. PE, el texto invocado por A. R. está exactamente en la página 164.]

[29] Decimos «en general», pues, como veremos en otro lugar, no todos los escolásticos, entre los cuales figuran S. Buenaventura y Escoto, negaban la existencia de una *materia prima* en los espíritus. [A. R. estudia el tema, con referencia a S. Buenaventura, en PFD IV, 92-93, nota, y con relación a Escoto, en PFD VII, 296-308.]

cluye el ser término de otra naturaleza, destituida de la propia subsistencia. Sin esta nueva concepción de la *naturaleza*, el misterio de la Encarnación no podría explicarse. /

[II

El concepto de «natural»]

29 *Lo «natural»*

1.—Los conceptos aristotélico y escolástico]

Como se ve por lo expuesto, aunque la teoría peripatética es, en principio, la base de la concepción teológica de *naturaleza*, de ningún modo basta dicha teoría para explicar el concepto de ésta, ni, por lo mismo, podían atenerse a ella los escolásticos que la siguieron.

[2.—Aceptación del término «natural»]

De aquí se sigue que lo *natural*, no es teológicamente lo *natural* peripatético. Lo *natural*, en efecto, corresponde a las acepciones de *naturaleza* [30] y, por consiguiente, admite las mismas divisiones [31]:

1.° En sentido etimológico, *natural* significa todo lo que se adquiere con el nacimiento, pertenezca a la naturaleza o sea añadido a ella. Así, se dice original el pecado de origen, como se dicen naturales las imperfecciones con que un ser viene a la existencia. «Id enim, escribe a este propósito S. Agustín (*Contr. Faust.*, l. XXVI, c. 3 [ML 42, 480], erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae». /

30 En la misma acepción se dice *natural* todo lo que guarda conformidad con la naturaleza, aunque no pertenezca a ella. El mismo S. Agustín (*De Sp. et litt.*, c. 27 [ML 44, 229]) [dice] que así puede la gracia decirse *natural* al

[30] [En el texto hay una llamada sin correspondencia al pie de la página.]

[31] [En el texto que sigue, hasta la p. 32 del Ms. inclusive, hay un perfecto paralelismo con la exposición de las pp. 10-17 precedentes.]

hombre y, a la inversa, afirmarse que el pecado es «adversus naturam».

2.º En sentido *cosmológico concreto*, es *natural* todo elemento de los seres de la naturaleza física, todo lo que de éstos dimana, y el conjunto mismo que constituye el Universo.

3.º En sentido *cosmológico abstracto*, equivale lo *natural* a todas y cada una de las leyes de la naturaleza y a todo aquello que la naturaleza exige, sea para mantenerse dentro de estas leyes, sea para alcanzar su fin, y, por consiguiente, también lo que es necesario para el ejercicio de las propias facultades. Por eso la cooperación y concurso divino en los actos propios de cada naturaleza es tan natural como la existencia de ésta, a pesar de que dicho concurso es intervención del Ente infinito. /

31 Y como la naturaleza puede considerarse, ora en cada individuo de la especie, ora en la colección de individuos que constituyen la especie, ha de decirse *natural*, no sólo lo exigido por la especie como tal, sino aquello que, aunque no sea necesario a todos y cada uno de los individuos, es necesario para algunos de ellos en orden al fin específico.

De aquí resulta que la prestación de auxilios necesarios para el recto ejercicio natural de las humanas facultades se denomina *natural*, por muy vario que sea dicho auxilio según la variedad de facultades y condiciones personales. /

32 4.º En sentido *ontológico estático*, llámase *natural* todo lo que es *esencial* y todas las perfecciones o imperfecciones, propiedades y efectos, entitativamente considerados, que responden a una esencia. Por consiguiente, no es necesario que pertenezcan a ella para que sean elementos naturales.

5.º En sentido *ontológico dinámico*, significa lo *natural* toda actividad o energía propia de una naturaleza, todo fenómeno que se efectúa según las leyes comunes del Universo y de la Providencia, y la ordenación de un ser a un fin, en cuanto correspondiente por su esencia a dicho ser, o al cual está éste destinado en la creación y por la creación.

También en dicha acepción se dice natural todo don divino que, aunque gratuito, no eleva la naturaleza a obras sobrenaturales, sino que tan sólo fortifica y corrobora la acción puramente natural. /

[3.—SIGNIFICACIONES «FÍSICA» Y «METAFÍSICA» DEL TÉRMINO «NATURAL»]

33 Resulta de lo expuesto que lo *natural*, como la naturaleza, tiene doble significación fundamental. Una significación *física* y una significación *metafísica*. Esta segunda significación supone la primera, en cuanto la investigación filosófica parte de los fenómenos sensibles, y se contrapone a ella, en cuanto establece los principios abstractos, que no son los fenómenos sensibles.

La significación *metafísica* de lo natural es la base de la clasificación teológica de lo natural y de lo sobrenatural. De donde resulta que la significación ontológica de *natural* y de *naturaleza* es la intermediaria entre la acepción *física* y la acepción *teológica* de lo natural. He ahí por qué hemos dicho que no puede definirse la naturaleza sino en relación con un sistema filosófico dado [32]. /

34 He ahí por qué no existe escuela filosófica, aun las más radicales, fuera del escepticismo, donde no puedan ser admitidas y explicadas las diversas significaciones, ya cosmológicas, ya ontológicas, de naturaleza que hemos señalado. En el panteísmo, la naturaleza representará una forma evolutiva del ser absoluto; pero lo Absoluto es también naturaleza, y la naturaleza es una manifestación necesaria de lo Absoluto. En el idealismo quedará dicha naturaleza reducida a la categoría de fenómeno; pero los fenómenos serán la forma natural de la vida psíquica y ellos habrán de constituir, por lo tanto, el cuadro de la naturaleza en
35 cuanto cognoscible. En todos los demás sistemas no / idealistas ni panteístas, la naturaleza tiene forzosamente una significación concreta, cualquiera que sea, por otra parte, la subordinación del orden ontológico al orden físico, o la del orden físico al orden ontológico, que en esas escuelas

[32] [V. en este mismo Ms. las pp. 7 y 55.]

venga a prevalecer. El tipo general del ontologismo y el de las doctrinas positivistas representan dos extremos en el sentido que acabamos de indicar, sin que ni unos ni otros renuncien a formular su teoría sobre la naturaleza.

[4.—BASE SISTEMÁTICA DEL CONCEPTO ESCOLÁSTICO DE «NATURALEZA»]

Dado, pues, este enlace entre las teorías filosóficas y el concepto de naturaleza, poco se habría adelantado con clasificar las acepciones de ésta si no se subordinan a un sistema. ¿Y cuál es el sistema que sirve de base al concepto de naturaleza en la doctrina teológica?

36 He ahí un punto de suma importancia / que más adelante habremos de exponer extensamente, al tratar del verdadero carácter de la *esencia* y *sustancia* [33]. Aquí basta notar que, en general, el concepto de *naturaleza* aceptado en la Teología es, desde el punto de vista *físico*, una reproducción del pensamiento aristotélico (con su fundamento en *materia* y *forma*), transformado mediante la concepción abstracta de *leyes* y de *fuerzas*. Desde el punto de vista *ontológico*, la idea de naturaleza acusa la influencia del platonismo o neoplatonismo, moderado por los principios ortodoxos y ajustado, en cuanto cabe, al pensamiento de Aristóteles. He ahí por qué la *forma* se traduce en idea y la idea divina es el origen de la *forma* de las cosas. He ahí también la base de la doctrina corriente entre no pocos escolásticos sobre el origen de los *posibles*, como reproducción de los *ejemplares eternos* de las cosas, de donde se deriva la *necesidad, inmutabilidad* y *eternidad* que
37 nosotros reconocemos en la / esencia de los seres [34]. Doctrina que, si fuese verdadera, llevaría lógicamente, como veremos en otro lugar [35], a reconocer verdadero el ontologismo, cuyos principios son evidentemente platónicos. /

---

[33] [V. los ll. cc. en la nota n.º 27, en especial PFD IX, 430-511.]
[34] [V. Ms. PE, 107-191, passim.]
[35] [V. sobre el ontologismo, PFD I, 115-116, y II, 167-215.]

[ARTÍCULO 2.º

LOS CONCEPTOS DE «SOBRENATURALEZA» Y «SOBRENATURAL»]

38 *La sobrenaturaleza.*

En contraposición a lo natural, aparece lo no natural, lo antinatural [36], lo preternatural y lo sobrenatural. Mas, por cuanto éstas son denominaciones relativas, la oposición es también relativa, y, por consiguiente, lo antinatural y lo no natural, como lo preternatural y aun lo sobrenatural, en nuestra opinión, pueden ser perfectamente naturales en otro sentido; esto es, siempre que no se consideren en relación con aquella naturaleza respecto de la cual adquieren dicho carácter y denominaciones.

Esto, que ontológicamente responde al carácter general de los seres en sus gradaciones, es también origen del lenguaje, al parecer contradictorio, empleado por los Padres y teólogos en las diversas épocas y aun en una misma época, según los errores a que debían oponerse. /

39 He aquí ahora los puntos principales acerca de la sobrenaturaleza que conviene tener presentes.

[I

Obligada distinción entre lo natural y lo sobrenatural]

1.º La distinción entre lo natural y lo sobrenatural es inseparable del dogma y esencial al ideal del Cristianismo, de suerte que la confusión total o parcial de esos dos extremos da origen a teorías heterodoxas bien definidas entre los teólogos. El ὕπερ φύσιν —*supra naturam*—, como opuesto al κατα φύσιν—*juxta naturam*—, es lenguaje comunísimo entre los PP. para expresar la existencia de los órdenes referidos [37]. /

---

[36] Dícese también antinatural lo que destruye una naturaleza. Se alcanza fácilmente que no es éste el sentido en que hablamos. A lo natural opónese igualmete lo *artificial*, como suele asimismo contraponerse lo *libre* a lo *natural*.

[37] Φύσις, φύσικόν, ὕπερ φύσιν, ὑπερφυσικόν y ὕπερ φυής son las de-

[II

La distinción entre lo natural y lo sobrenatural en la patrística]

40 2.º La distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural no aparece sistematizada en la patrística, ni aun de una manera uniforme en la escolástica, aunque en uno y otro período abunden elementos para la sistematización aludida.

En general, la teología patrística tiende a clasificar y defender más bien el carácter *relativo* de lo sobrenatural, que no lo sobrenatural absoluto; esto es, no trata de estudiar y definir lo sobrenatural en sí, sino lo sobrenatural respecto a la naturaleza creada, cual lo exigían las controversias que debían sostener [38]. El elemento absoluto de lo sobrenatural es, ciertamente, presentado como una deificación
41 —θέοσις—; pero sin determinar la / entidad de ella más que en orden a la naturaleza existente. La teoría platónica de la *participación,* aplicada y desenvuelta después en varios sentidos entre los teólogos escolásticos, descúbrese también en la teología patrística, pues ella prestábase, al menos a primera vista, mejor que otra alguna para explicar la doctrina bíblica sobre la comunicación de los dones divinos y la elevación del hombre a ser participante de la naturaleza divina («divinae consortes naturae») [39].

---

nominaciones usadas por la patrística griega, como por la latina el *natura, naturale, supra naturam y supla naturalem.* Δῶρον ὑπερκοσμιον, llama San Cirilo Alej. al don sobrenatural (*De Adorat.* [*in Spir. et veritate*]) e ὕπερ ἄνθρωπον χαρις (*In Joel*). [Ninguna de las dos citas es literal, sino únicamente por en sentido. V., respectivamente, MG 68, 341, y MG 71, 376.]

Δύναμις εἰς ζωήν αἰώνιον, dice Clemente Alejandrino (*Strom.*, II, [12. MG 8, 992]) ὕπερφυσιν... δύναμις, escribe el Damasceno, en oposición al κατα φύσιν (*Refide ort.*, IV, [11. MG 94, 1129]). [En este lugar habla San Juan Damasceno de la δύναμις θεοῦ...; la expresión ὕπερ φύσιν está en el cap. 13, MG 94, 1141.] [V. RM, p. 34.]

[38] En este sentido, la distinción entre *imago* y *similitudo*, y la θέοσις —deificatio—.

[39] La patrística griega abunda, sobre todo, en testimonios de la existencia del orden sobrenatural en cuanto realizado en la Encarnación del Verbo. S. Atanasio, S. Cirilo Alej., S. Basilio, el Nacianceno, S. Gregorio de Nisa y S. J. Damasceno son los que más se distinguen en este punto. Y

Por otra parte, la aceptación de las doctrinas platónicas por no pocos Padres para explicar, ora el misterio de la Trinidad, ora el dogma de la Encarnación, en orden a los
42 cuales / se determinaba principalmente el elemento de sobrenaturaleza, llevaba a utilizar la misma doctrina filosófica al tratar de lo sobrenatural como realizado o realizable en las criaturas. /

[III

La sistematización escolástica. Tomismo y escotismo. Suarecianismo y agustinismo]

43 3.º Llegado el período de la escolástica, la teoría platónica aplicada a los dogmas fue paulatinamente supeditándose a la teoría aristotélica. San Anselmo [40], que recibe influencias platónicas en el orden ideológico, las cuales, de una parte, como veremos, le hacen oscilar y permanecer indeciso sobre la naturaleza de los *universales* y su aplicación teológica, y de otra, le llevan a formular su conocido argumento *a priori* de la existencia de Dios, no hace aplicación de aquella doctrina a la exposición del orden sobrenatural. Limítase a hacer constar la contraposición entre

todos ellos, de un modo más o menos explícito, mencionan, con la obra sobrenatural de la Encarnación, la obra consiguiente de nuestra deificación. Así, S. Atanasio dice que la Encarnación se hizo para *divinizarnos*, ἵνα ἡμεις σεοποι θῶμεν (*Oratio De Inc. Verbi* [54. MG 25, 192]). Ἔθεσ ποίησε τοῦς ἀνθρώπους, (escribe también (*Oratio II C. Ar*, [70. MG 26, 296]). [Advierte RM., en la p. 35 de su edición, que la cita no es literal.]

S. Ciril. Alej. dice que somos dioses por la gracia, θεοὶ κατα χαριν. (*In Joan.*, [1, 9. MG 73, 128]).

Por su parte, el Damasceno hace notar esa misma deificación, pero añadiendo cómo se ha de entender: θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλ λαμψεως, και οὐκ εἰς την θείαν μεθιστάμενον οὐσιαν. [«Non ut in divinam substantiam migret sed ut divinam illustrationem participet».] (*De fide ort.*, II, 12 [MG 93, 924]). La misma elevación de los ángeles es calificada siempre por los Padres como cosa *extrínseca* y *añadida* a su sustancia ἐξωθεν τῆς οὐσίας. Aunque no tan corrientes entre los PP. latinos los términos empleados por los PP. griegos (deificación, divinización, etc.), la doctrina por aquéllos sustentada es idéntica a la de éstos, pero no mejor sistematizada como teoría de lo sobrenatural.

[40] [Sobre las influencias filosóficas que recibe S. Anselmo puede verse, con carácter general PFD IV, 244-250, y con relación a su célebre argumento, PFD VI, 312-386.]

lo natural y lo sobrenatural; lo primero, como *estable* y *fijo*, lo segundo, como *adventicio;* lo uno, como *debido*, y lo otro, como *indebido* a las criaturas [41], cosa harto bien declarada por la patrística, singularmente mediante la pluma admirable de S. Agustín [42]. /

45 En Hugo de S. Víctor, que es preclaro maestro en los orígenes de la escolástica, no aparece todavía más desenvuelta la doctrina tradicional.

A la tradición se adhiere también Pedro Lombardo. Las palabras de S. Agustín: «Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, gratiae est fidelium» [43], sírvenle de base para el corto comentario que hace en el lib. II, *Sentent.*, (d. 28, p. 2), donde distingue entre lo sobrenatural y la aptitud natural de la criatura para recibirlo. Sin embargo, en Pedro Lombardo puede decirse comienza la sistematización de este punto, como de toda la teología, en cuanto sus cuatro libros de las *Sentencias* constituyen el centro de ese ingente movimiento doctrinal que representan los Comentarios de que fue objeto.

A su vez, Alberto Magno, cuya teoría de *participaciones* manifiesta la marcada influencia del neoplatonismo [44] entre los teólogos de mayor empuje, no formula una teoría de
46 lo sobrenatural, siquiera sea indiscu- / tible que profesa los sanos principios de la doctrina común, cualesquiera que hayan sido las inculpaciones que sobre él se han querido hacer recaer.

Para hallar las manifestaciones de carácter científico acerca de lo sobrenatural, es menester buscarlas en las

---

[41] Cf. *Cur Deus homo*, II, 5; *De concord. praesc.* [*et praedestinationis necnon gratiae*] *Dei c. lib. arb.*, q. I, c. 6 y 7; *Dial. de c. diab.*, c. 7; De concep. virg., c. 10. De una más amplia [forma] en el *Prosolog.*, cap. 9 y 15. *Monolog.*, c. 64, y *De fid. Trin.*, c. 4.

[42] [La p. 44 del Ms. está tachada, refiriéndose sus textos a las doctrinas de Alberto Magno y Santo Tomás, de las que va a hablar más adelante, pp. 45 y 52 y ss.]

[43] [RM., en la p. 37, nota, de su ed., subraya que las palabras de San Agustín son: «Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium» (*De praedest. sanctorum*, 5, 10. ML 44, 968); y que sólo el texto completo prueba lo que A. R. pretende.]

[44] [Sobre las influencias que recibe Alberto Magno, v. PFD IV, 304-308. y VI, 434-444.]

dos corrientes tomista y escotista, en las cuales se encierran los gérmenes de todas las doctrinas sostenidas por los escolásticas acerca de este punto.

El tomismo y el escotismo pueden considerarse en el problema de lo sobrenatural bajo tres aspectos. Bajo el aspecto teológico, bajo el aspecto teológico-histórico y bajo el aspecto filosófico.

[1.—La sistematización escolástica desde el punto de vista teológico]

Desde el punto de vista teológico, comprenden las teorías de lo sobrenatural, entre otras cuestiones que habremos de exponer, dos fundamentales: 1.º El problema del nexo ontológico, *origen* de lo sobrenatural. 2.º El problema
47 del *nexo psíquico* entre la naturaleza / y sobrenaturaleza.

[2.—La sistematización escolástica desde el punto de vista teológico-histórico]

El primero de estos problemas no es resuelto en el tomismo de una manera uniforme. Los antiguos tomistas sostienen que lo sobrenatural, sin ser una entidad subsistente, es creada por Dios e introducida, por decirlo así, en la naturaleza, adheriéndose de una *manera extrínseca* a ella, en cuanto constituye un dinamismo enteramente nuevo, sin que en su producción entitativa intervenga el ser natural [45].

El tomismo posterior, abandonando esta teoría extrinsecista, declárase partidario de la doctrina que sostiene que lo sobrenatural no es propiamente una entidad superpuesta a lo natural, sino una *transformación* de la misma entidad natural y de su dinamismo [46]. /
48 El problema del nexo psíquico, o sea, de la aspiración o no aspiración de la naturaleza a lo sobrenatural, en cuan-

[45] Es la opinión de Capreolo (J. le Chevrier), «thomistarum princeps» (*Defensiones theol. D. Th.*, ed. 1906, in lib. IV Sent., d. I, q. 1, a. 3, ad arg. Scoti contra tert. concl.); del Ferrariense (*In Summ. contr. Gent.* l. IV, c. 57); y con ella se manifiesta conforme Cayetano (*In Summ.*, 1.ª 2.ae, q. 112, a. 1).

[46] Después de Silvio (*In tot. Summ.*, p. I, q. 45, a. 4), todos los tomistas exponen esta doctrina.

to elemento puramente perfectivo de su ser, tampoco es objeto de unánime solución en el tomismo. Pues mientras unos, con Soto (*In IV Sentent.*, disp. 49, q. 2), defienden la existencia de una natural aspiración a lo sobrenatural, otros, con Cayetano (*In Summ. Th.* p. I, q. 12, y 1.ª 2.ae, q. [3], a. 8), decláranse adversarios decididos de ella y niegan que haya en la naturaleza aspiración alguna a lo sobrenatural que no sea objeto de su elevación.

La solución escotista del primero de los problemas señalados conviene sustancialmente con la antigua interpretación tomista que hemos indicado. Acentúa, sin embargo, más y más el carácter extrínseco de lo sobrenatural en la naturaleza, como un don añadido que sólo da cualidades nuevas en cuanto confiere nuevos derechos, sin
49 una verdadera inmutación en / el ser de la naturaleza. Por eso, Alejandro de Hales, iniciador de la orientación escotista, declaraba ya que la elevación a lo sobrenatural no se efectúa mediante alguna propiedad en la naturaleza, sino mediante un don añadido que hace sea el alma a manera de templo consagrado a Dios [47].

Insistiendo, pues, el escotismo en la teoría extrinsecista, mientras los tomistas dejan paulatinamente de sostener la producción de lo sobrenatural en la naturaleza por *acción creadora*, los escotistas se declaran defensores decididos de esta doctrina, que es unánimemente sostenida por toda la escuela [48]. /

50 Es de advertir, sin embargo, que la *creación* de lo sobrenatural en el escotismo no es igual a la *creación* de lo sobrenatural que se ha enseñado por los que eran ajenos

[47] «Neque consecratio neque adoptio, neque assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturae, sed per donum superadditum naturae, consecrans animan ut sit templum; assimilans Deo ut sit filius sive filia; confoederans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis». (*Univ. Theol. Summa*, p. II, q. 41, a. 3).

[48] Así lo enseñan explícitamente Alej. de Hales, S. Buenaventura y Escoto, quien hace de su opinión a Pedro Lombardo, tratando de conciliar la identificación que éste hace de la caridad y del Esp. Santo con la doctrina de la gracia creada. Véase, entre otros, a Frassen, *Scotus Academicus*, t. 8.º, ed. 1901, «De essentia gratiae», «An gratia sit quid increatum vel creatum, intrinsecum vel extrinsecum, substantia vel accidens».

a dicha escuela. Porque mientras éstos consideran la sobrenaturaleza como una verdadera entidad que se introduce en la entidad natural, los escotistas la hacen consistir en una nueva correspondencia entre la criatura y el Criador, en virtud de la cual adquiere aquélla el título de hija de Dios, sin que su sustancial dinamismo sea intrínsecamente modificado. Esto explica también la mayor necesidad que se dejaba sentir fuera del escotismo de abandonar la tesis *creacionista* en lo sobrenatural. /

51 Una comparación harto frecuente y conocida sirve para caracterizar las dos corrientes escolásticas a que nos referimos. Es la comparación de la *luz* y del *fuego* para significar el modo de actuar lo sobrenatural en la naturaleza. La escuela tomista, por lo menos en la segunda etapa señalada, hace comparable la acción de la gracia a la acción del fuego, porque modifica y afecta íntimamente a la naturaleza, como afecta y modifica el fuego los objetos dándoles nuevas cualidades, sin que por ello puedan éstas decirse creadas, sino producidas en el sujeto transfigurado. Así lo nota Ripalda (*De ente supern.*, I, d. [7]), que hace resaltar tal comparación.

Los escotistas hacen comparable la gracia, no al fuego, sino a la *luz*, la cual, aunque afecta a los objetos y los modifica, no les añade intrínsecamente nueva forma cualitativa, sino que los transfigura de una manera extrínseca, sin mezclarse ni confundirse con aquello sobre que recae. Tal es, según ellos, la acción de lo sobrenatural en la naturaleza, y así lo enseñaba ya S. Buenaventura: «Gratia est sicut influentia procedens a luce superna..., descendens desursum a Patre luminum..., unde sicut lumen, etc.» (*In II Sent.*, d. 26, [q. 6])[49]. /

[49] [RM., en la p. 40, nota, de su ed., advierte que las palabras: «descendens desursum a Patre luminum» (Jac. 1, 17) no se leen en el texto de S. Buenaventura, que es el siguiente: «Gratia enim est sicut quaedam influentia procedens a luce superna, quae semper habet conjunctionem cum sua origine, sicut lumem cum sole, et quia semper suae origini conjungitur, ideo non tantum attribuitur ei operatio ratione subjecti in quo est, sed etiam ratione subjecti a quo est. Unde sicut lumem non solum operatur cum aere, sed etiam operatur in ipsum aerem..., sic et gratia non solum operatur cum libero arbitrio, sed etiam operatur in liberum arbitrium et liberum arbitrium movet».]

52 En cuanto a Sto. Tomás, emplea una y otra comparación, refiriendo unas veces la acción de la gracia a la de la *luz* y otras veces a la del *fuego*, según veremos. Esta indeterminación guarda relación con la de sus conceptos acerca del carácter intrínseco o extrínseco de lo sobrenatural, que tampoco está bien definido en Sto. Tomás. Por lo demás, tales comparaciones, que se ajustan a la teoría de las *participaciones*, de origen netamente neoplatónico [50], como veremos, no explican cosa alguna y son ocasionadas a los inconvenientes de que habremos de hablar.

En la solución del segundo problema, los escotistas reconocen como base del nexo psíquico entre lo sobrenatural y la naturaleza una innata aspiración de ésta a lo sobrenatural. No se trata de la simple aptitud de elevación, ni tampoco de una virtud de la naturaleza capaz de elevarla a lo sobrenatural, y menos aún de producirlo. Lo primero sería reconocer únicamente la potencia de ser elevada la naturaleza, en lo cual todos están conformes; lo segundo sería proclamar una inmanencia absoluta de lo sobrenatural, traducible en todos los errores antisupernaturalistas filosóficos y teológicos. Trátase de un término medio entre estos dos extremos, por el cual se admite que la naturaleza tiene en sí propensión y tendencia inseparable
53 de su / ser hacia la vida sobrenatural, como a un estado que le conviene y que llena todas sus aspiraciones. Las palabras de Escoto son terminantes: «Homo naturaliter appetit finem istum quem dicit supernaturalem; igitur ad ipsum naturaliter ordinatur» [51]. Con la misma precisión, influido por el pensamiento agustiniano, había formulado antes S. Buenaventura igual doctrina [52].

[50] [Sobre las influencias que recibe Sto. Tomás, v., por ej., PFD IV, 344-370, y VI, 591-614.]

[51] *Quaest. in IV Sent.*, prólog., q. I. [Se encuentra la cita en Prol., p. I, q. única, 23. *Op. omnia*, Vatic., 1950, I, p. 15.] V. los Com. de Lichet a Escoto [*F. Leuchetti in J. Duns Scoto Coment.*, super I Sent., Prol., q. 1]; los de Mastri a P. Lomb. *ad mentem Scoti* [*Disputationes theologicae*, tr. 1, disp. 6, q. 2, a. 1], y la obra cit. de Frassen, *Scotus Academicus* [In I Sent., tr. I, disp. 3, a. 7, s. 1, q. 3, «Quaeres 1: an visio intuitiva Dei possit appeti naturaliter, tam appetitu innato quam elicito».] [Las precisiones son de RM., p. 41, nota 21, de su edición.]

[52] *In IV Sent.*, 49, q. 1.

Nada más extraño, a primera vista, que esta manera de aspiración a lo sobrenatural en una teoría que, como la de Escoto, comienza por afirmar el carácter extrínseco de la sobrenaturaleza en el hombre. Estos dos conceptos, al parecer incompatibles, son invocados, en efecto, por algunos teólogos como prueba de la incoherencia de la doctrina
54 escotista. Sin embargo, / está lejos de ser legítima la acusación; justamente, por tratarse de un elemento que afecta extrínsecamente a la humana naturaleza, es necesario que en la naturaleza humana se dé la aspiración consabida a lo sobrenatural, así para que se realice algún enlace entre la naturaleza y sobrenaturaleza, que de otra suerte sería imposible, como también para que la naturaleza conserve su actividad vital en los actos sobrenaturales, sin que lo sobrenatural la modifique de manera intrínseca.

Por otra parte, no siendo las esencias en la teoría escotista independientes de la divina acción, al modo de las esencias en el tomismo, nada obsta a que la voluntad divina disponga su mutuo enlace mediante la actividad del orden de la naturaleza. Mayor inconveniente puede haber en la fusión intrínseca de lo natural y de lo sobrenatural tratándose de esencias inmutables según el tomismo, que en la yuxtaposición de ellas enlazadas mediante la aspiración innata de la naturaleza a una sobrenatural perfección.
55 Prescindiendo, pues, aquí de los inconvenientes / de la teoría y limitándonos a la lógica de sus afirmaciones acerca de los dos problemas de que se trata, no podemos suscribir la crítica que de este punto suele hacerse.

Desde el punto de vista teológico-histórico [53], el tomismo y el escotismo evolucionan en otras dos formas respectivamente similares acerca de los problemas mencionados. Estas dos formas son: la exposición suareziana, que encarna, por decirlo así, en el tomismo, y la interpretación agustiniana, que se enlaza con la doctrina escotista.

Es de advertir que en Sto. Tomás ninguno de los dos problemas teológicos a que venimos refiriéndonos ofrecen

[53] [Al comienzo de la p. 42 de la ed. RM. se omiten cinco líneas del original, interpolándose, para enlazar los contextos, las palabras «veremos luego».]

una solución cierta e indiscutible. Para la cuestión del carácter intrínseco o extrínseco de lo sobrenatural en la naturaleza hay en el Aquinense testimonios intrinsecistas y extrinsecistas, pasajes que favorecen la segunda solución tanto como otros la primera [54]. /

56 Lo que ciertamente sostiene Sto. Tomás sobre este punto se reduce a negar que la gracia pueda salir del sujeto, en cuanto lo natural, *por sí solo* y sin la acción de Dios, no produce lo sobrenatural, y que lo sobrenatural pueda ser objeto de creación, porque, siendo una simple cualidad accidental, no puede existir sin sujeto en que sea recibida. /

57 La falta de precisión en la doctrina de Sto. Tomás originó las dos encontradas interpretaciones del tomismo antes señaladas, de las cuales la más antigua es extrinsecista e intrinsecista la más moderna.

Esta última señálase por la influencia de Suárez en el tomismo, que fué quien, con Gregorio de Valencia [55], formuló la nueva explicación del nexo sobrenatural en la naturaleza.

Según esta doctrina, lo sobrenatural no es una entidad que venga de afuera a la naturaleza, sino que es una modificación cualitativa de la naturaleza, en virtud de la cual su actividad se transfigura para producir actos sobrenatura-

58 les. En la naturaleza, pues, está el principio originario / de lo sobrenatural, siempre que la acción divina intervenga para producirlo. Por eso la gracia no puede ser término de una creación, porque no es producida sin la cooperación material de la causa segunda, sobre la cual recae la

---

[54] En la 1.ª 2ae., [q. 63,] a. 1, dice terminantemente en favor de la opinión extrinsecista: «Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura...; praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco». Véanse asimismo *De potent.*, q. 3, a. 8, ad 3um.; *In I Sent.*, dist. [17], q. 2, a. 2 c.; *In II Sent.*, dist. 26, a. 2; donde sostiene, ora que la gracia no es educida de la potencia de la naturaleza, como los extrinsecistas, ora que al desaparecer la gracia, «in nihilum redigitur», que es una de las razones invocadas por el escotismo para demostrar su independencia de la naturaleza. Por el contrario, en favor de la tesis no extrinsecista, v. *Quaest. disput.*, *De virt.*, a. 10-13; íd., *De verit.*, q. 27, a. 3.

[55] Greg. de Valencia, *In 1.ª 2ae.*, disp. 8, q. 4. Suárez, especialmente *De Grat.*, l. 8, c. 2.

transformación de que se trata. Tal es la doctrina que vino a prevalecer también en la escuela tomista y que representa la evolución a que nos hemos referido.

Los escotistas habían tomado de San Agustín la idea de la aspiración natural a lo sobrenatural, y los agustinianos, a su vez, fueron a buscar al escotismo la sistematización de aquella idea, dándole, sin embargo, un nuevo matiz y aspecto. Este nuevo aspecto era referente a la naturaleza de esa aspiración y al carácter de la exigencia de su realización en la criatura. ¿Es posible el estado de naturaleza pura, o sea, no elevada a un fin y destino sobrenatural? ¿Puede darse natural aspiración a lo sobrenatural sin que ella deba tener por término adecuado la posesión de lo sobrenatural?

Los escolásticos, declarando posible, sin género alguno
59 de limitaciones, el estado / de naturaleza pura, por lógica consecuencia debían negar que hubiese en ella exigencia alguna de lo sobrenatural.

Contra esta doctrina, Bayo y Jansenio, evolucionando a su manera sobre la antigua herejía pelagiana, afirmaban, ora que la elevación a lo sobrenatural era debida para *la integridad de nuestra primera condición* (Bayo), ora que la humana naturaleza, por su condición, exige *con estricto derecho* la elevación a lo sobrenatural (Jansenio). De donde resulta la negación de la posibilidad de la naturaleza pura, sea en cuanto lo sobrenatural es elemento integrante de la criatura, sea en cuanto responde a una natural exigencia de ella.

Evidentemente, estos conceptos están en oposición con los de los escolásticos que acabamos de señalar, y la Iglesia los condenó como contrarios al dogma [56]. Mas ¿la tesis escolástica y la tesis janseniana son entre sí contradictorias, de suerte que no se dé medio entre ellas, o son sim-
60 ple- / mente contrarias, de modo que quepa separarse de ambas sin detrimento de la ortodoxia?

---

[56] [Sobre Bayo, v. Denzinger, nn. 1001-1080 (Bula *Ex omnibus afflictionibus*, de Pío V), 1516 (Constit. *Auctorem fidei*, de Pío VI), 1523 (ibid.). Sobre Jansenio, *Denzinger*, nn. 1092-1096 (Const. *Cum occasione*, de Inocencio X), 1097 (*D. contra jansen.*) y 1291-1321 (*D. contra errores jansen.*).]

Los escolásticos que, declarándose por la doctrina tradicional, consideraban la tesis ya señalada como la contradictoria de la tesis jansenista, no dudaron lanzar anatema contra la doctrina agustiniana, juzgándola, por separarse del escolasticismo tradicional, como incursa en jansenismo La aparición de las obras del Card. H. Noris y L. Berti responden a ese período de lucha antiagustiniana.

Los agustinianos, representados, desde el punto de vista teológico-histórico, por el citado Noris, y más tarde, desde el punto de vista teológico, por Belleli y Berti, trataron de demostrar el verdadero sentido de su doctrina como término medio entre el jansenismo y el escolasticismo antiguo, con lo cual hacían ver, a la vez, que las tesis escolástica y jansenista no eran contradictorias, sino contrarias. En efecto, contra los primeros, declaraban que lo sobrenatural correspondía *de algún modo* a la naturaleza, y contra los segundos, establecían que lo sobrenatural ni
61 es parte de la naturaleza ni ella tiene derecho / por *exigencia estricta* al estado de sobrenaturaleza; antes bien, enseñaban que tan sólo exise una *moral conveniencia* de un estado de elevación, fundada, no en las exigencias de la naturaleza, sino en los atributos de Dios y en sus leyes providenciales.

Como la doctrina condenada por la Iglesia no es la de la *conveniencia moral,* sino la de la *necesidad* del elemento sobrenatural en la naturaleza por condición intrínseca suya, no podía tacharse de heterodoxa la teoría agustiniana, y en ello hubieron luego de convenir los teólogos [57].

La cuestión queda reducida a demostrar la mayor o menor probabilidad de la tesis agustinianense. Y puede decirse que el problema capital en el asunto es determinar si es factible o no que Dios prescinda de esa *conveniencia moral* que se funda en sus divinos atributos. Por-

[57] Benedicto XIV no vaciló en consentir que la defensa de Berti, que era la defensa del agustinianismo, se imprimiese en las Oficinas del Vaticano, y él mismo declara que «Cum eorum sententia (de los agustianos) usque adhuc a Sede Apostolica damnata non sit, nemo est qui non videat a nullo praetendi posse ut a sua sententia discedant». [Epist. *Ad supremum Hispaniae Inquisitorem*, 31 jul. 1748 (*Benedicti XIV Op. Omnia*, Venetiae, 1767, XV, p. 118)]. [RM., p. 45, nota.]

que, si es esto posible, Dios puede prescindir de alguno de sus atributos al crear y de hecho debería prescindir al producir al hombre en estado de naturaleza pura. Si no
62 puede prescindir / de sus atributos, será tan imposible el orden natural puro y que el hombre no pertenezca al orden sobrenatural, como es imposible que Dios deje de ser lo que es, puesto que todos sus atributos le son esenciales de la misma manera. Sin dar, pues, a la palabra «atributos» una significación convencional, la tesis agustiniana no es científicamente sostenible.

Pero es de advertir que el agustinianismo, objeto de acusaciones por los escolásticos opuestos a él, tomó sus armas del campo mismo de los adversarios. En efecto, la doctrina agustiniana fúndase en la existencia de una natural aspiración a lo sobrenatural, que, si fue especialmente defendida por los escotistas, dista mucho de ser doctrina exclusiva suya. Por el contrario, ése es, como escribe Molina, «el parecer más común de los escolásticos» —communior scholasticorum sententia— [58]. Mas si existe en nosotros una natural aspiración a lo sobrenatural, es nece-
63 sario que lo sobrenatural esté na- / turalmente ordenado a ser término y complemento de aquella aspiración, pues, siendo cosas correlativas, no podría existir la una sin que la otra le corresponda. «Pienso —escribe Suárez— que no son bastante lógicos los que, admitiendo tal aspiración, niegan que no sea debido al hombre el ser creado para tal fin, y porque juzgo que hay gran inconveniente en conceder esto, niego dicha aspiración» [59]. Como se ve, los mismos escolásticos reconocieron que en la doctrina de la *aspiración* estaba en germen la doctrina agustiniana, que esta escuela no hizo más que desarrollar.

Las escuelas modernas que parecen más alejadas de las influencias escolásticas reproducen sus doctrinas acerca de este punto. Y la teoría de las aspiraciones a lo sobrenatural refléjase lo mismo en las exageraciones del *inmanentismo puro* que en la apologética ortodoxa calcada en el método de inmanencia. /

---

[58] MOLINA, *In I p.*, q. 12, a. 1, disp. [2].
[59] SUÁREZ, *De Grat.* Proleg. IV, c. 1.

[3.—LA SISTEMATIZACIÓN ESCOLÁSTICA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO]

64 Desde el punto de vista filosófico, el problema del nexo ontológico entre naturaleza y sobrenaturaleza viene a eslabonarse con la teoría de las *esencias* y la dependencia que éstas tengan del poder divino para ser modificadas. O mejor, la teoría de las esencias es base primera de toda solución filosófica del nexo real entre los órdenes mencionados. De ahí dependen todos los problemas del carácter de lo sobrenatural en la criatura, la naturaleza de la potencia obediencial y el que la sobrenaturaleza se ofrezca como elemento inerte y yuxtapuesto, o que, entrando en los actos vitales, constituya una progresión evolutiva de la criatura, un «devenir» del ente finito, bajo la acción omnipotente de la fuerza divina.

Dos corrientes principales se señalan en la antigua escolástica sobre la entidad filosófica de la *naturaleza* y sus relaciones ontológicas con la sobrenaturaleza. Una es la de la escuela de Sto. Tomás y otra la de la escuela de Escoto [60]. /

65 La teoría de Sto. Tomás, en abstracto, responde mejor que la de Escoto a una diferenciación científica entre naturaleza y sobrenaturaleza, mientras la de Escoto explica mejor que la de Sto. Tomás la realización de la sobrenaturaleza en la naturaleza. La doctrina acerca de lo *natural*, según Sto. Tomás, corresponde a la doctrina aristotélica de las *esencias* definidas y encerradas en sí mismas, sin otro dinamismo en ellas que el necesario para su particular desenvolvimiento. Por consiguiene, lo sobrenatural ha de sobrevenir a la naturaleza de una manera totalmente extrínseca y sin que preceda la menor conexión entitativa ni dinámica con ésta.

66 En la teoría escotista, la naturaleza tiene / la determinación propia de las *esencias*, pero ninguna esencia es un tipo absoluto que preside a la intelección misma de Dios y queda fuera de toda acción divina, sino que la intelección

[60] [En el original siguen seis páginas en blanco, páginas que no hemos tenido en cuenta para nuestra numeración del Ms.]

de Dios es base de las esencias posibles y tiene acción radical en ellas. Al mismo tiempo, según esta teoría, en la naturaleza existe un dinamismo latente capaz de evolucionar mediante lo sobrenatural, elevándose hasta lo infinito, al cual, por virtud intrínseca, aspira la criatura racional. De esta suerte, de una parte lo sobrenatural viene, en cierta manera, a completar las aspiraciones de la naturaleza, y de otra, la naturaleza queda en manos de Dios como intrínsecamente determinable para recibir los dones de sobrenaturaleza.

Escoto, en efecto, no sólo admite que las existencias son creadas por Dios, sino que lo son también las esencias en cuanto posibles, a la inversa de lo que enseña Sto. Tomás [61]. De aquí la mayor acción intrínseca que sobre la nauraleza reconoce en el Ente infinito el primero, y que
67 para el segun- / do ha de ser acción principalmente extrínseca.

No hemos de detenernos ahora a estudiar estos procedimientos teológicos que se fundan en la diversa manera de plantear los correspondientes problemas filosóficos. Pero hemos de notar que, aun filosóficamente, ninguna de dichas teorías está exenta de inconvenientes. La teoría de Escoto, mientras, de una parte, intenta mantener el tipo inmutable de cada naturaleza, de otra lo hace término mudable de la acción divina. Escoto, además, atribuye una realidad, *esse diminutum*, a toda naturaleza como posible, lo cual, si en sí no puede admitirse, tampoco parece conciliable con la omnímoda acción del entendimiento divino sobre los posibles, que es punto capital de su teoría. De esa suerte, ya los posibles no dependen en su ser propio del divino conocer, sino que éste depende del *esse di-*
68 *mi- / nutum* que en sí tiene toda naturaleza.

Pudiera decirse que el *esse diminutum*, admitido por el Doctor Sutil [62], no precede a la divina intelección, sino

[61] No ha de confundirse esta oposición doctrinal entre el escotismo y tomismo con las discusiones escolásticas sobre el fundamento de los posibles, que unos encuentran en el entendimiento divino, otros en la esencia y otros hacen depender de ésta y de aquél. [V. Ms. PE, 129 y ss.]

[62] [La opinión de A. R., en relación con la doctrina que ha de atribuirse a Escoto en la materia, no es siempre la misma. V. PFD IV, 15-17 y 19-22, y IX, 235-248, y, en sentido diverso, Ms. PE, 136 y nota n.º 85.]

que, por el contrario, es la resultante natural de ella. Mas eso haría, no ya que los posibles fuesen creados como posibles, sino que fuesen creados como existentes, porque el *esse diminutum* (en realidad, no hay *ser diminuto* en cuanto opuesto al no ser) vendría a constituir, como término de la acción de Dios, algo que no es intrínseco a lo posible, puesto que ningún ente se define como posible por lo que *es*, sino por lo que *puede ser*.

Fuera de esto, Dios, según Escoto, no puede producir nada sin haber elegido y determinado intelectualmente lo que ha de producir, a diferencia de las causas naturales, cuya acción es determinada por la naturaleza del agente. Por consiguiente, o lo posible no es producido por el entendimiento divino sin concepción intelectual previa, lo cual es contrario a lo que sostiene Escoto, o el *esse* de los
69 posibles / es un imposible según los mismos principios escotistas, pues no puede ser producido por Dios sin previa intelección.

Pero si la base de relaciones entre lo natural y lo sobrenatural no es en sí todo lo lógica y coherente que sería de desear, la teoría de Sto. Tomás no lleva en esto ventaja a la de Escoto.

El fundamento filosófico de la cualidad característica de la doctrina de Sto. Tomás sobre este punto, que es la precisión en determinar la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza, es, según hemos notado ya, más teórico que real y efectivo. La doctrina aristotélica sobre las esencias y sobre la constitución intrínseca de la naturaleza mediante la materia y forma, hace que cada ser permanezca limitándose a sí mismo, por la misma virtud intrínseca que le hace conservar el ser que tiene. Por esto cada
70 naturaleza se basta a sí propia / y es base de su movimiento, aunque el movimiento primero no le sea originario, sino derivado del motor que determina la unión de una materia y de una forma para producir el ente, que, a su vez, puede determinar otros enlaces de forma y materia y ser causa de esta manera, como motor, de nuevas entidades. De aquí la teoría de la *generación*, no como comunicación de entidad, sino como determinante de la unión de una forma a una materia, origen de nueva natu-

raleza. De aquí la serie eslabonada de *movimientos* y *motores*, de generaciones y corrupciones sustanciales hasta el primer motor celeste o sustancia incorruptible que preside a todas las transformaciones sustanciales de nuestro suelo.

Sto. Tomás se apropia esta doctrina del Estagirita acerca de la naturaleza; pero bien se deja ver que no podía utilizarla sin someterla a profundas modificaciones. La teoría aristotélica es una teoría mecánica de transformis-
71 mo / material, que era menester transportar a regiones puramente espirituales. Por otra parte, dicha doctrina, lejos de conducir a Dios como causa primera, alejaba de Él, llevando lógicamente a admitir una materia eterna, causa del movimiento por el cual se determinan las generaciones de los seres y la unión de la materia y de la forma. Ésta es justamente la conclusión a donde vino a parar Aristóteles mediante su argumento del *motor* y del *móvil*, siquiera el mismo Sto. Tomás y otros después de él lo convirtiesen en argumento, a su parecer, capital para probar la existencia de Dios, al cual Aristóteles aleja de la materia y de la naturaleza, mientras Sto. Tomás no puede menos de aproximarlo a ella, de conformidad con los sanos principios dogmáticos.

Y he ahí el punto capital de adaptación de la doctrina aristotélica al dogma [63], donde se imponía el romper con Aristóteles en la realidad, aunque en la apariencia se mantuviesen sus procedimientos. Hacer intervenir al Ente in-
72 finito en el origen, conserva- / ción y acción del ente contingente, y esto por exigencia intrínseca, así de la naturaleza del Ser infinito como de la naturaleza finita, era evidentemente quebrantar el tipo de naturaleza tal como Aristóteles la había concebido y dejar subsistente sólo la apariencia del *movimiento* que es esencial a dicho concepto de naturaleza. De esta manera, la *naturaleza* conviértese en un tipo abstracto de dinamismo en los seres, que, en

[63] [Sobre el argumento aristotélico del motor y del móvil y, en general, sobre la doctrina peripatética acerca del movimiento, habla A. R. con extensión en diversos lugares. V., por ej., PFD IV, 353-355; V, 54-66; VI, 566-602 y 615-622, y IX, 423-429, y en el Ms. PE, 65-78. En el propio Ms. que aquí transcribimos, v. más abajo, pp. 77, 239, etc.]

vez de constituir para nosotros el principio determinante de ellos, debe antes ser él determinado por la condición peculiar de los diversos órdenes de entes concretos. La materia y la forma dejan, a la vez, de ser esenciales para toda naturaleza, puesto que ningún ente espiritual y angélico deja de estar dotado de naturaleza, aunque no sean compuestos de la forma y materia aristotélicas. El concepto, en fin, de movimiento queda radicalmente modificado
73 por su nueva acepción, tratándose de / los espíritus o de la moción divina ejercida en las criaturas. Con todo lo cual apenas resta ya de la idea de naturaleza ofrecida por Aristóteles más que el nombre y, por consiguiente, la distinción que entre naturaleza y naturaleza garantizaba la teoría aristotélica, que, a la vez, pudiera ser garantía de la distinción entre *naturaleza* y *sobrenaturaleza*, queda del todo quebrantada.

A esto hay que añadir que, en la adaptación del aristotelismo a las exigencias del dogma, intervino otro factor importante, el platonismo, cuya fusión con los principios aristotélicos[64] no podía menos de dar por resultado la alteración de éstos y de aquél. Limitándonos a este punto de la *naturaleza*, la teoría platónica la hace derivar de las *ideas*, y las ideas representan el *ser por participación*, que es propio de todo lo que no es Dios, único que tiene ser en sí mismo. /

74 He ahí dos conceptos, el de las *ideas divinas* y el del *ser participado* de las criaturas, que, interpretados en sentido ortodoxo, encajaban a maravilla en la filosofía de los dogmas. Sto. Tomás los recoge de la tradición patrística y de la tradición escolástica, singularmente acentuada sobre este punto en Alberto Magno, y trata de eslabonarlos en el aristotelismo cristianizado que sirve de base a sus exposiciones científicas.

Mas la metafísica de Platón sobre las *ideas* en cuanto participación en la naturaleza y la teoría de Aristóteles sobre la naturaleza como resultante del movimiento y de la generación, son inconciliables, y juntarlas es juntar co-

[64] [El tema de la fusión de platonismo y aristotelismo en las doctrinas escolásticas es objeto de constante exposiciones y críticas de A. R. a lo largo de su obra. V. especialmente PFD IV.]

sas que se repelen. De ello son buena prueba las diversas direcciones que platónicos y aristotélicos siguieron en todo tiempo y las soluciones encontradas que unos y otros dieron siempre a unos mismos problemas. /

75 Llevar, pues, al terreno de la Dogmática las dos teorías para una fusión científica y de sistema no podía menos de ocasionar uno de estos dos resultados, o ambos a la vez: la alteración y modificación sustancial de los sistemas, o la aparente conservación de uno y otro y la sustitución real de uno por otro, según conviniere mejor al problema concreto que se ventilase.

Y, en efecto, los escolásticos que intentaron dicha fusión, y Sto. Tomás con ellos, unas veces vense precisados a desfigurar el platonismo y el aristotelismo, otras veces prescinden del sistema menos conveniente a la cuestión de que se trate, sin perjuicio de preferirlo en otros casos, aunque en ello perezca la unidad científica de sus soluciones teológicas y se evidencie que no es la unión de doctrinas platónicas y aristotélicas lo que se ha efectuado, sino una yuxtaposición y un sincretismo que permita utilizar, ora unas, ora otras, según los casos. /

76 Así, mientras se pretende conservar la teoría de la *naturaleza* y su génesis según Aristóteles, en cuanto aplicada a la naturaleza física, se abandona al tratar de la naturaleza espiritual y se sustituye por la teoría platónica al fijar el tipo de la naturaleza metafísica, según el ejemplar ideal en Dios.

Se habla de las esencias *eternas* e *inmutables* como originadas en las ideas divinas, cual si nosotros pudiésemos alcanzar la intuición de estas ideas y ver en ellas, a la manera platónica, la inmutabilidad y eternidad mencionadas; y, al mismo tiempo, se sostiene, según la teoría aristotélica, que ningún conocimiento tenemos de las cosas ni de su esencia y propiedades de ésta, sino mediante las cosas

77 mismas, de suerte que, en vez de comenzar / en Dios la eternidad e inmutabilidad de las esencias, comienza en nuestras ideas, para trasladarlas después a las ideas divinas [65].

---

[65] [V. Ms. PE 137 ss.]

De modo análogo, para subir del ente creado al ente increado, vemos invocar el argumento aristotélico del *movimiento*, «omne quod movetur ab alio movetur», de cuyo valor hablaremos en otro lugar [66]; mas para descender del ente increado al ente creado, que no es sino el procedimiento inverso del anterior, la teoría aristotélica del movimieno viene a ser sustituida por la teoría platónica de la *participación del ser*, que, en efecto, sirve de base a la exposición doctrinal del dogma de la creación y que es a donde debiera conducir el argumento aristotélico si ha de probar la causalidad divina en las criaturas, en vez de llevar a una evolución infinita de la materia eterna. /

78 Así, hallamos que Sto. Tomás mismo emplea ese doble procedimiento, arguyendo con Aristóteles para probar la existencia de Dios por la existencia del mundo, al modo dicho, y argumentando con Platón para probar la existencia del mundo como creado por Dios, en cuanto [67] entidad comunicada por derivación de las divinas ideas [68].

Adviértase que este doble elemento de platonismo y aristotelismo encuéntrase también en la exposición de Santo Tomás acerca de lo sobrenatural. De Aristóteles es la teoría del movimiento por medio del cual explica la acción divina en los actos humanos, así naturales como sobrenaturales. De Platón es la teoría de las *participaciones*, en virtud de las cuales explica la unión del alma con Dios mediante sus dones y la comunicación de la gracia que la eleva. «Id quod *substantialiter* est in Deo, *accidentaliter* fit in anima *participante* divinam bonitatem» (1.ª 2ae., q. 110, a. 2, ad 2m.). Concepto que repite el Doctor Angélico en múltiples lugares.

La teoría del *movimiento*, reproducida también con no menor frecuencia por Sto. Tomás, es la causa de que apa-

79 rezcan en sus [69] / escritos no pocos textos que pudieron

[66] [V. II. cc. más arriba, nota n.º 63.]

[67] [Hemos suprimido en este lugar la palabra «de», escrita, sin duda, por A. R. pensando en otra redacción del final de este párrafo.]

[68] [V. los II. cc. más arriba, nota n.º 50.]

[69] [Las cuatro líneas siguientes figuran en la p. 79 del Ms., pero al pie, como texto, sin duda, añadido, juntamente con el de las dos líneas últimas de la p. anterior, después de una primera redacción del original.]

interpretarse en sentido de la *premoción física* (concepto estrictamente derivable del aristotelismo)[70] y que contribuyeron al establecimiento y arraigo del bañecianismo.

No se crea, sin embargo, que la creación se ofrece ni bajo Platón ni [bajo] Aristóteles como verdad asequible en cuanto acción de Dios.

Los escolásticos, que pretenden explicar la creación según los principios aristotélicos (entre los cuales se cuenta Suárez, *Metaph.*, d. XX, a. 5), vense precisados a hacer de la acción creadora una acción *formaliter* transeúnte, admitiendo una especie de entidad (*fluxus*) entre Dios y el término de su creación, que ni puede ser creada ni increada[71].

Los que se vuelven a la teoría platónica del ser por participación sostienen que la acción creadora es *formaliter* inmanente y *virtualiter* transeúnte. Con lo cual se evita, sin duda, el panteísmo a donde conduce la doctrina de las *ideas participadas* del platonismo y neoplatonismo, pero se altera radicalmente el principio capital que sirve de
80 base al razonamiento. Y de / esta manera la *participación* del ser en las criaturas redúcese a sostener su ser de criaturas, lo cual no explica sino que supone la participación aludida.

La creación, pues, como *acto* no se subordina a ningún sistema, aunque se ofrezca bajo la influencia de varios. Lo que se hace es probar su existencia, que, por misteriosa que sea, no puede menos de tener realidad.

De donde se sigue que la teoría de Sto. Tomás sobre la naturaleza no reviste los caracteres de una teoría bien definida y ajustada a unos mismos principios filosóficos. Por eso no faltan entre los partidarios de su doctrina quienes se aproximan tanto a la teoría escotista en lo referente a las esencias, según veremos en otro lugar[72], como otros se apartan de ella. /

---

[70] [El tema será desarrollado con amplitud por el autor más adelante.]

[71] [El texto de las tres líneas anteriores del original tiene un subrayado marginal, quizá para recordar al autor la conveniencia de volver sobre el punto que en ellas trata.]

[72] [V. los ll. cc. más arriba, nota n.º 27.]

81 Añádase a lo dicho que en Sto. Tomás hállanse los principios de la doctrina agustiniana, según los cuales existe en la naturaleza un natural apetito de lo infinito, de un modo análogo a lo que sostiene Escoto y que excluye la teoría de la naturaleza como encerrada en sí propia y alejada de toda aspiración a lo sobrenatural.

Por último, la doctrina de la potencia obediencial [73], cualquiera que sea la explicación que se acepte [74], supone necesariamente una teoría de la *naturaleza* que deje tan sin limitación los ámbitos de ésta, como amplias puedan ser las exigencias de aquélla; porque ni lo natural puede desligarse de lo obediencial ni lo obediencial puede hacerse natural sin que desaparezca o lo primero o lo segundo.

Y como lo sobrenatural exige una teoría científica de lo natural, ya porque en sí es una naturaleza, ya porque ha de eslabonarse a lo natural, síguese lo que ya queda advertido, que la doctrina de lo sobrenatural no se presenta sistematizada. /

[IV

Diversidad de opiniones sobre el principio y fundamento de la sobrenaturaleza]

82 4.º Resultado de la falta de sistematización científica de lo sobrenatural son las divergencias acerca de cuál sea el principio y fundamento de la sobrenaturaleza. He aquí las principales opiniones, que pueden reducirse a tres grupos [75]:

---

[73] [Ssustituimos el término «obedencial» empleado por A. R., como ya hicimos en Ms. PE, 86, nota n.º 55.]

[74] [V. sobre el tema Ms. PE, 79-106, y este mismo Ms. más adelante, en especial, 115 ss.]

[75] [En la relación de los diversos sistemas sobre el principio distintivo de naturaleza y sobrenaturaleza, A. R. sigue fielmente a Ripalda, *De ente supernaturali*, I, disp. 3, 4, 5. Tiene también en cuenta a Migne, *Theologiae cursus completus De Gratia*, q. proemialis, a. 2, el cual, por su parte, depende parcialmente de Ripalda.] [RM., p. 55, nota.]

[a) Tres grupos de opiniones]

I. Grupo *agnóstico*, o sea, de los que pretenden que no puede determinarse el principio distintivo de sobrenaturaleza si no es por los datos positivos que nos ofrece la revelación.

II. Grupo no agnóstico, que intenta definir lo sobrenatural con relación a lo natural.

III. Grupo no agnóstico, que define lo sobrenatural con relación al Ente infinito. /

[b) Variantes del grupo segundo]

83 Dejando el I grupo agnóstico, que se reduce a una especie de tradicionalismo en la parte científica de lo sobrenatural, incompatible con toda teoría, así de lo natural como de sobrenaturaleza, en el II grupo no agnóstico ofrécense [las siguientes [76]] variantes:

1.º La opinión de los que enseñan que lo sobrenatural es lo que sobrepuja la virtud activa de la naturaleza. Opinión que algunos atribuyeron falsamente a Escoto y otros deducen de sus escritos. Es doctrina abiertamente insostenible, porque ni se requiere ni basta que un efecto exceda las fuerzas de acción de la naturaleza para que sea sobrenatural. No se requiere, porque puede darse lo sobrenatural sin que el término producido tenga nada de sobrenatural, o sea, que dicho término aparece plenamente dentro
84 de la actividad de la na- / turaleza. Tal acontece con un enfermo incurable a quien por milagro le sea restituida repentinamente la salud. No basta, porque todo acto creador excede las fuerzas de acción de la naturaleza, y, sin embargo, dicho acto no es sobrenatural.

A esta doctrina se reduce la de los que afirman (Drey, Vock, etc.) que sólo es sobrenatural lo que tiene origen inmediato en Dios. De donde resultaría que la creación del alma de cada ser racional y la cooperación divina a nues-

[76] [El original dice «dos» en vez de «las siguientes», palabras estas últimas que están tachadas. Las reproducimos, sin embargo, porque el autor va a exponer más de dos opiniones.]

tros actos del orden natural serían acciones sobrenaturales. /

85 2.º La opinión de los que dicen sobrenatural todo lo que excede la potencia evolutiva de la naturaleza, sea en cuanto a su facultad receptiva, sea en cuanto a su fuerza activa. Es la definición de lo sobrenatural *per excessum super vires activas et passivas*, atribuida, aunque sin debido fundamento, a Cayetano y Vázquez, entre otros.

Los defectos de la opinión anterior son también comunes a ésta. La producción y constitución de la naturaleza está, sin duda alguna, fuera de toda facultad receptiva y operativa de ella, y, sin embargo, dicho acto no pertenece al orden sobrenatural. Por otra parte, lo sobrenatural no puede nunca estar fuera de la potencia natural de receptividad, porque, de lo contrario, sería imposible que lo sobrenatural fuese recibido en la naturaleza. En la potencia pasiva de lo natural ha de incluirse necesariamente la potencia llamada obediencial, y, por consiguiente, la nega-
86 ción de la primera in- / cluiría la negación de la segunda, lo cual equivale, en el lenguaje escolástico, a negar la posibilidad de lo sobrenatural en la criatura.

Análoga a esta manera de explicar lo sobrenatural por lo que se refiere a las fuerzas limitadas de la criatura, es la de los modernos [77], que consideran sobrenatural todo lo que excede la naturaleza, en cuanto la fortifica y garantiza en el espíritu la libertad y rectitud de sus actos morales (Kuhn, entre otros, a los cuales pueden asociarse Hermes y Hirscher). Doctrina que no tiene sentido sino confundiendo lo sobrenatural *quoad substantiam* y lo sobrenatural *quoad modum*. Lo cual puede tener dos interpretaciones igualmente inadmisibles (históricamente verdaderas ambas); una racionalista, según la cual lo sobrenatural no es nada entitativamente distinto de lo natural, sino un modo de acción que se subordina al ente natural, y otra jansenista, según la cual lo sobrenatural es entitativamente

[77] [Las citas de estos autores y las de los mencionados al final de la exposición de la opinión precedente pueden verse en F. HETTINGER, *Tratado de Teología fundamental*, trad. castellana, Madrid, 1883, I, s. 1, 7, p. 107.] [V. ed. RM., p. 56, nota.]

todo respecto de la acción natural, y ésta se subordina necesariamente a la acción sobrenatural. /

87 Es necesario advertir que una cosa es afirmar que se requiere en lo sobrenatural un exceso sobre la naturaleza (sea en cuanto a la entidad, sea en cuanto al modo), otra cosa afirmar que basta dicho exceso para constituir lo sobrenatural. Lo primero y no lo segundo es lo que afirman los escolásticos, a quienes se les atribuye la doctrina mencionada.

Debe observarse igualmente, respecto de la opinión atribuida a Escoto, que si bien puede darse sobrenatural con sólo superar la virtud activa de la naturaleza, esto en sí únicamente puede producir lo sobrenatural *ratione modi*.

3.º La opinión de los que enseñan que lo sobrenatural es lo que supera al orden de los entes de la naturaleza y a sus naturales exigencias. Esto es, todo lo que en el actual orden de la creación no puede ser hecho o conocido por los entes existentes ni por ningún otro orden de seres que puedan existir y que tengan conexión *sustancial* e *inteligible* con los entes existentes.

Esta opinión, que es de Ripalda [78], entre otros, deja indeterminado el concepto de naturaleza y, por consiguiente, el de sobrenaturaleza, por- / que ni se conoce el alcance de la conexión sustancial y cognoscitiva (quidditativa et intentionalis) de los seres actuales con los seres posibles, ni menos puede probarse que se requiera esa condición para constituir lo sobrenatural. Ciertamente, en la opinión de Ripalda no repugna una criatura a la cual lo sobrenatural le sea natural [79], por consiguiente, no repugna que lo sobrenatural esté en algún caso en conexión sustancial, como propio de un ente creado, con las demás criaturas /

88

[78] [O. c., disp. 3, sect. 2-4, nn. 13-25, y disp. 4, sect. 3, nn. 21-30.] [V. ed. RM., p. 57, nota.]

[79] [Del tema tratará extensamente el autor más adelante, pp. 181-203.]

[e) Variantes del grupo tercero]

89 En el III grupo no agnóstico compréndense la opiniones siguientes [80]:

1.º La opinión de los que definen lo sobrenatural como entidad del *orden divino*, sin determinar otras condiciones ni propiedades. Así lo hacen algunos escolásticos, y aún se ha invocado en el mismo sentido la autoridad de Cayetano. Es definir la cosa por la misma cosa, pues lo que se trata de conocer es esa entidad *analógicamente* divina. Decimos analógicamente, porque, en otro sentido, si es verdad que todo lo divino es sobrenatural, no todo lo sobrenatural es divino. De otra suerte, vendríamos a caer en un panteísmo místico, semejante al de la Edad Media.

2.º La opinión de los que afirman que lo sobrenatural dice relación a Dios como *acto primero*. Ninguna criatura puede dejar de tener relación con Dios como acto supremo; antes bien, en este acto se funda toda entidad contingente como real y natural.

3.º La opinión de los que entienden por sobrenatural todo lo que se refiere a Dios cual Él es en sí. A Dios cual en sí es, o no se refieren más que las personas de la Trinidad beatísima, o en otro sentido se refieren necesariamente todos los seres sin excepción.

4.º La opinión de los que explican lo sobrenatural por la *conexión inmediata* con Dios, sea física, como en la unión hipostática, sea cognoscitiva, como en la visión beatífica.

5.º La opinión de los que dicen que lo sobrenatural es lo que eleva al ente incapaz de ver a Dios a la capacidad
90 de esta / visión.

[80] [Las seis opiniones que siguen son las que Ripalda atribuye, respectivamente, a Antonio Pérez (y, en cierto modo, a Cayetano), Albertino, Curiel, Erice, Hurtado, Lumel, entre otros, en la o. c., disp. 4, sect. 1-2, nn. 8, 9, 6-7, 13-17, 18, 2-5. Con la opinión de Erice identifica A. R. la atribuida por Ripalda a Fasolus (v. n. 10), como hace Migne, l. c., col. 18.] [V. ed. RM., p. 58, nota.]

En estas dos opiniones análogas (la última, del teólogo español Hurtado de Mendoza) se señala la razón objetiva de lo sobrenatural, pero falta la determinación entitativa de la sobrenaturaleza y cuál sea (fuera de la unión hipostática) la perfección real por cuya virtud se eleva el ser de la criatura, sin lo cual no se puede señalar el carácter de sobrenaturaleza.

Además de esto, no todo lo sobrenatural eleva a la visión divina. Los actos de fe y de esperanza sobrenaturales, entre otras virtudes, no sólo no dan la intuición de Dios, sino que son incompatibles con la posesión de Él. Los bienaventurados, en quienes se realiza la plenitud de lo sobrenatural en el seno del Ente infinito, no tienen fe ni esperanza. Por otra parte, todo lo que es simplemente sobrenatural *ratione modi* está fuera de todo otro alcance de aspiraciones más que el que pertenece a la naturaleza sobre que se efectúa, por cuanto toda la actividad de lo sobrenatural en ese caso se limita a ejercitar la natural actividad, aunque de un modo diverso al de la naturaleza. /

91 [6.º [81]] La opinión de los que sostienen que lo sobrenatural se diferencia de lo natural en que éste se refiere a Dios en cuanto uno, mientras lo sobrenatural se refiere a Dios en cuanto trino.

Lo sobrenatural no se refiere a la Trinidad ni como objeto ni como principio, y, por consiguiente, no es posible admitir el referido concepto. No como objeto, porque ni las virtudes morales ni otros múltiples elementos de sobrenaturaleza tienen por objeto la Trinidad. No como principio, porque el principio de lo sobrenatural, como el de las entidades naturales, es la omnipotencia, la cual corresponde a Dios en cuanto uno, no en cuanto trino.

Las teorías modernas inadmisibles de lo sobrenatural que parten de la idea del Ente supremo son la del *panteísmo místico*, donde se hace de lo sobrenatural elemento íntimo del espíritu en evolución hasta llegar a la intuición del *Ser*, y la de Günther [82], cuando identifica lo sobrena-

[81] [El autor repite, inadvertidamente, 5.º]

[82] [Véase HETTINGER, *o. c.* en la nota n.º 77, I, p. 107.] [V. ed. RM., p. 59, nota.]

92 con lo *infinito*, contra- / poniendo lo *natural* y *sobrenatural* como formas necesarias de lo *creado* y de lo *increado*. (Opinión del voluntarismo divino) [83]. /

[V

Requisitos para una adecuada sistematización]

93 5.º [84] El cuadro de las opiniones mencionadas basta para juzgar de las profundas divergencias en la clasificación de lo sobrenatural y para advertir también las dificultades que este punto ofrece, sobre todo si no se subordina a una sistematización definida del concepto de naturaleza y de las relaciones de dependencia intrínseca de ésta respecto del Ente infinito.

[ENTE SOBRENATURAL Y RAZÓN FORMAL DE SOBRENATURALEZA]

Comencemos por notar que es necesario distinguir entre el ente sobrenatural en sí y la razón formal de sobrenaturaleza, pues una cosa es la razón específica de un tipo de entidades y otra la entidad o entidades a que conviene dicha razón específica. De aquí que pueda ser conocido lo sobrenatural, y lo sea de hecho, antes de hallar el principio científico por el cual se rige. De aquí, igualmente, que no baste conocer una entidad sobrenatural para colegir to-
94 das las en- / tidades sobrenaturales, como no basta conocer un ente natural para deducir de ahí el tipo de toda la naturaleza.

[83] [La casi totalidad de esta página 92 del Ms. está en blanco. En ella pretendía, sin duda, referir A. R. la opinión que dice Migne «quorundam recentiorum», los cuales «rerum naturalium et supernaturalium essentiam a libero Dei arbitrio ita pendere volunt, ut quae in hoc rerum statu naturalia sunt, eadem in alio rerum ordine (Deo ita decernente) supernaturalia esse possint, et vicissim...» (l. c., col. 17). Es ésta la única opinión que presenta Migne fuera de Ripalda, y es la única que falta en la exposición de A. R.] [V. ed. RM., p. 59, nota.]

[84] [Se suprime en RM., 60. Establece, sin embargo, la clara conexión de las pp. 93-113 con la exposición precedente, pp. 39-92, justificando plenamente la sistematización que hacemos de este fragmento del Ms.]

[ELEMENTOS POSITIVO Y NEGATIVO DE LA RAZÓN FORMAL DE LO SOBRENATURAL]

La razón específica de lo sobrenatural no puede determinarse sino mediante dos elementos, de los cuales uno es *positivo* y otro *negativo*. El elemento positivo corresponde a la entidad sobrenatural en relación con su causa eficiente, que es Dios. El elemento negativo corresponde a la entidad sobrenatural en relación con las entidades que eleva sobre su propia naturaleza. Ambos elementos se exigen y completan mutuamente, dando, además, el conjunto de propiedades que originan en los entes naturales. Por eso, aun desde el punto de vista del método, las opiniones de los escolásticos antes enumerados preséntanse deficientes
95 porque unos se fundan exclusivamente, como / hemos visto, en lo natural, o sea, en el término negativo, para definir la sobrenaturaleza, y otros, por el contrario, parten de la causa eficiente, o elemento positivo, prescindiendo del otro extremo, que entra también en el concepto que se busca.

[a) *Lo que expresa el elemento negativo*]

Lo sobrenatural, desde el punto de vista negativo, expresa: 1.º Una perfección que no es en sí parte esencial ni integrante de la entidad natural. 2.º Una perfección que no puede emanar de la naturaleza como efecto o propiedad de la misma. 3.º Una perfección que no es necesaria, ni a ninguna naturaleza particular para conseguir su fin natural o como complemento de su capacidad, ni al conjunto de todos los entes que constituyen lo que llamamos, en general, la naturaleza. 4.º Una perfección que no puede ser producida sino por el Ente infinito, en virtud de una libre determinación que sobrepuja todas las leyes de la naturaleza.

96 Según esto, lo sobrenatural no se contiene / en la entidad natural ni en su potencia natural activa. Tampoco se contiene en la potencia natural pasiva o de recepción, en cuanto ésta es actuable por otros entes de la naturaleza; porque esta relación de potencia y acto en el conjunto de

los seres es consiguiente a la ordenación universal de la creación.

Por lo tanto, no todo lo que un ente puede recibir en virtud de su potencia pasiva es natural, como tampoco es todo sobrenatural; en este caso, toda la acción de Dios en sus criaturas sería necesariamente sobrenatural, pues se funda en la potencia pasiva de ellas, o, por el contrario, en el primer caso, la misma acción sobrenatural de Dios vendría a ser puramente natural.

No sólo, pues, se necesita para la sistematización de lo sobrenatural que se determine la naturaleza de los seres,
97 sino también los órdenes de su potencialidad pasi- / va. Y es en esto en lo que se funda la doctrina de la llamada *potencia obediencial* de los entes contingentes, como condición de enlace entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, según veremos adelante [85].

Al establecer que lo sobrenatural es una perfección respecto de la naturaleza, se ha de advertir que no se trata de la comparación de ente concreto sobrenatural con ente concreto natural, sino de *orden* de naturaleza con *orden* de sobrenaturaleza, pues entre ente natural y ente sobrenatural concreto puede darse, y de hecho se da, superioridad entitativa en lo natural respecto de lo sobrenatural (v. gr.: la superioridad de sustancia respecto del accidente). Solamente comparados los órdenes de entes, corresponde siempre la superioridad al orden sobrenatural. /

[b) *Lo que expresa el elemento positivo*]

98 Lo sobrenatural, desde el punto de vista positivo, expresa: 1.º Una participación por analogía y no por identidad, en la naturaleza finita de la perfección que es propia de la naturaleza infinita. 2.º Un desarrollo en la naturaleza de nuevas propiedades, de donde resulta una transformación íntima del ente natural en un ente superior, que le hace apto para la aproximación más grande posible a la vida de Dios. 3.º La posesión final del Ente infinito mediante la transfiguración real del ente finito señalada en el nú-

[85] [V. las pp. 115-203 del Ms.]

mero anterior y la consumación de las participaciones supremas entre lo finito y lo infinito, que comienzan en los actos de viador, en la forma indicada en el número primero, y terminan en la visión beatífica [86]. /

[La participación por analogía]

99 Es de advertir que, al hablar de lo sobrenatural como *participación*, no intentamos definir filosóficamente su carácter intrínseco ni su manera de originarse, de lo cual hablaremos después [87], sino que señalamos el hecho de un paralelismo de perfecciones que se funda en un acto libre de la voluntad divina, y que, por lo mismo, hace así partícipe a la criatura de sus propios bienes.

En este sentido, toda criatura, aun en el orden de su naturaleza, participa de las perfecciones de Dios, en cuanto la causa determina las perfecciones del efecto. Esta participación primaria y natural es base de la participación sobrenatural.

Decimos que dicha participación es *por analogía* y no por *identidad*, porque ninguna perfección puede existir de una manera idéntica en lo infinito y en lo finito sin que desaparezca uno de ellos, o ambos se destruyan. Por tanto,
100 no sólo no puede ser *real* / la participación aludida, sino que ni aun puede existir semejanza perfecta entre las perfecciones que se dicen existir en la criatura por participación. Por donde se ve que esta palabra no puede tener aquí el valor filosófico que le daba el platonismo puro ni el platonismo teológico de algunos escolásticos, pues, más que participación de las propiedades de la naturaleza infinita, es participación de la largueza infinita en las propiedades de la naturaleza finita.

De aquí se sigue como corolario muy importante que lo sobrenatural no es natural ni en Dios ni en criatura alguna existente ni posible, a la cual sobrevenga como

---

[86] [En el Ms. desarrollará A. R. únicamente los puntos 1.º y 2.º. Falta cualquier exposición del punto 3.º.]

[87] [En la última parte del Ms., pp. 204 y ss.]

101 perfección [88]. Y está tan alejado lo / sobrenatural de la naturaleza del Ente infinito, como de constituir elemento esencial del ente finito a que sobreviene.

La razón es evidente, porque si lo sobrenatural participable fuese natural en el Ente infinito, se identificaría con la naturaleza de Dios, y no podría criatura alguna participar de lo sobrenatural sin identificarse con la naturaleza divina, sin que lo finito y lo infinito fuesen dos manifestaciones de una misma sustancia. Y justamente a esta conclusión netamente panteísta condujo a no pocos en la Edad Media la teoría neoplatónica de las *participaciones*, cuyos vestigios aparecen influyendo en la sistematización
102 teológica / y vinieron a dificultar la determinación precisa de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza.

Síguese igualmente de lo expuesto que no puede probarse la imposibilidad de un ente creado sobrenatural por naturaleza mediante el argumento de las *formas participadas*, de que hablaremos más adelante y que, empleado ya por Sto. Tomás, vienen repitiéndolo sin cesar cuantos impugnan la posibilidad de dicho ente sobrenatural. Según dicho argumento, la *forma sobrenatural* no puede ser natural a la criatura sin que a la criatura le sea natural aquello que es natural a Dios, lo que equivale a convertir el ente contingente en ente necesario y convertir en Dios un ente creado.

Este argumento demuestra bien a las claras el influjo de las *participaciones neoplatónicas* a que hemos aludido arriba y acusa reminiscencias que en manera alguna son admisibles.

103 Es indudable que si la *forma* de sobrenatura- / leza, posible en una criatura, es la misma *forma* que constituye la naturaleza divina, afirmar que la *forma sobrenatural* puede ser natural a un ente finito equivale a sostener que un ente finito puede poseer la naturaleza divina. Mas argu-

[88] Añadimos estas últimas palabras, porque si se trata de un ente sobrenatural por naturaleza, cuya posibilidad discutiremos en otro lugar [v. infra, pp. 181-203], la sobrenaturaleza le sería natural, como a Dios le es natural la suya propia. Pero eso no obsta a la verdad de la doctrina propuesta, indiscutible, desde luego, en orden a la naturaleza humana y angélica, tal como nos consta por los testimonios de la revelación.

mentar así no es otra cosa que suponer identificado lo sobrenatural de la criatura con Dios, o sea, reconocer implícitamente la teoría de las *participaciones neoplatónicas*, pues de otra suerte el argumento es totalmente inútil.

Si no existen tales *formas participadas* de la naturaleza divina, sino por analogía; si lo sobrenatural comunicable no es sobrenatural en Dios, ¿cómo ha de ser posible concluir, de que un ente sea naturalmente sobrenatural, que este ente se identifica con la naturaleza de Dios?

El argumnto, pues, no sólo no prueba lo que intenta,
104 sino que pone de manifiesto / el supuesto falso que sirve de base a la doctrina de los que lo formulan.

Esto sin contar con que, discurriendo de esa suerte, no sería menos absurdo que un ente fuese sobrenatural por naturaleza que el ser sobrenatural por participación, porque si en el primer caso el ente finito se elevaría a la *forma natural* de Dios, en el segundo la *forma natural* de Dios descendería a ser propia del ente finito. Por los dos caminos se llega al panteísmo de la misma inevitable manera.

[Transformación sobrenatural]

Hemos hablado de una transformación íntima, una transfiguración, de la criatura en una naturaleza superior mediante lo sobrenatural. Esta doctrina es quebrantada en sentido heterodoxo en dos maneras opuestas: sea haciendo
105 de lo sobrenatural un elemento de tal suerte / interno que, en vez de transformarse lo natural en sobrenatural, se transforme lo sobrenatural en elemento necesario de la naturaleza, sea convirtiendo lo sobrenatural en elemento externo y de simple yuxtaposición en el orden de los entes creados [89].

Dentro de la ortodoxia tampoco se ha interpretado siempre de la misma manera y con la necesaria exactitud teológica.

---

[89] [En el primer caso, tenemos el sistema de los luteranos, bayanistas y jansenistas; en el segundo, el pelagianismo —doctrina de la gracia puramente externa— y el naturalismo. (V. SCHRADER, *De triplici ordine*, Paris, 1878, p. I, c. 2, pp. 17-23.] [RM., p. 65, nota, de su ed.]

Los teólogos neoplatonizantes que, partiendo de lo sobrenatural en su relación con Dios, entienden la *deificación* de la naturaleza en el sentido de una cierta participación divina, al modo ya aludido, danle un carácter menos interno que externo, cosa que está en consonancia con el modo de explicar la sobrenaturaleza, harto ocasionado a que, llevado a sus extremos lógicos, dé por consecuencia la divinización de la criatura.

106 Otros teólogos que, siguiendo camino in- / verso, parten de lo sobrenatural en su relación con la naturaleza, o sostienen la doctrina agustiniana sobre el nexo moralmente indispensable (*de providentia ordinata*) entre la naturaleza y lo sobrenatural, o se aproximan, con algunas atenuantes, a la misma doctrina; y unos y otros dan preponderancia a la acción interna y sustancial sobre la externa y accidental de la sobrenaturaleza.

Es indudable, sin embargo, que unos y otros admiten una transformación en la criatura para su aproximación al Ente infinito en el orden sobrenatural. Por eso, unos y otros reconocen una *potencia obediencial*, base indispensable de toda transfiguración imaginable en el ente finito. /

107 Y esto origina dos problemas importantes, cuya solución no puede menos de influir en la determinación del nexo de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Estos problemas son: la inmutabilidad de las esencias y la naturaleza de la potencia obediencial.

En efecto, la potencia obediencial, cualquiera que sea su condición [90], pone de tal suerte la naturaleza bajo la libre determinación del Ente infinito, que es imposible fijar límite a la voluntad y omnipotencia divinas respecto de ella.

Toda naturaleza es tal en cuanto expresa un dinamismo que forma el tipo de lo que suele llamarse esencia de una cosa. Por consiguiente, el quebrantamiento íntimo de
108 dicho dinamismo y su inmutación y cambio / por otro dinamismo sustancialmente diverso, perteneciente a otro

[90] [V. más arriba, nota n.º 74. En el Ms. PE se hace objeto a la cuestión de un idéntico planteamiento.]

orden de naturalezas, lleva consigo la inmutación de la naturaleza, cuya actividad así es transformada.

Ahora bien, toda naturaleza creada, en virtud de la potencia obediencial, puede adquirir facultades dinámicas de otra naturaleza. En el orden sobrenatural, las potencias anímicas del hombre, entendimiento y voluntad, se transforman de tal suerte que el entendimiento conoce lo que repugna a su condición natural llegue a conocer, y la voluntad ama de una manera imposible a su propia virtud afectiva. En el elemento corpóreo puede el hombre, en virtud de dicha potencia, adquirir la multilocación, la penetrabilidad y las dotes gloriosas que se le reconocen en la consumación de lo sobrenatural, juntándose así en el compuesto humano, de parte del espíritu y de la materia, propie-
109 dades del todo incompatibles con la natural condición / de nuestro ser. La misma resurrección es cosa que la naturaleza excluye por sí misma, que no por otro motivo es obra milagrosa y de los milagros que se dicen *contra naturam*.

De donde es necesario concluir que el tipo fijo y estable de la naturaleza en sentido aristotélico, cada una según su *forma*, queda subordinado a la voluntad divina, cuya expresión es la potencia obediencial o potencia de transformación, latente en cada *esencia* y susceptible de manifestaciones cuyo número y alcance no es posible determinar.

Si la naturaleza es expresión de la *esencia* y las esencias son a manera de los números, que no pueden tener aumento o disminución sin alterarse, síguese que las naturalezas no pueden recibir ni aumento ni disminución de perfecciones sin que se cambien y dejen de ser lo que son.

Siendo esto así, las esencias de las cosas, que los peripatéticos suelen decir *inmutables*, en la realidad son todo lo opuesto, y sólo en el orden ideal conservan la estabilidad de los tipos que hallamos con la existencia o que a semejanza suya podemos reconstruir. /

110 En otro lugar habremos de ocuparnos de este punto de la inmutabilidad de las naturalezas y esencias[91]. Aquí basta hacer notar la conexión que este problema filosófico

[91] [V. más arriba, ll. cc. en la nota n.º 27.]

tiene con el problema teológico de que venimos tratando y la falta de conformidad que guardan entre sí unas afirmaciones con otras afirmaciones dentro de la misma escuela.

Las profundas divergencias ya expuestas sobre cuál sea la línea divisoria entre lo natural y lo sobrenatural revelan la inseguridad de los *tipos esenciales*, que, de otra suerte, hubieran proporcionado una solución fácil y uniforme sobre ese punto.

No se crea, sin embargo, que al apartarnos de la escuela peripatética suscribimos la teoría voluntarista, de la cual dista nuestra doctrina tanto como de la primera.

Las esencias de las cosas, que no son más que las exis-
111 tencias idealizadas y cuyo tipo / mental no es el ejemplar de las cosas, sino, a la inversa, las cosas son el ejemplar para el tipo psicológico que sobre ellas nos formamos, tienen su razón suprema, no en los ejemplares divinos, que, a la manera platónica, se hacen brotar en la divina esencia (esencia que ni aun todos convienen en designar), sino en la intrínseca causalidad del Ser Supremo, que, con anterioridad lógica a toda representación esencial ni intelectual, origina, por su plenitud entitativa, la posibilidad de sus efectos. Posibilidad que no puede tener otro límite más que el principio de contradicción.

Todos los nexos no contradictorios son originados por otras tantas relaciones determinables por la inteligencia infinita, sin que exista tipo alguno más que la norma de su voluntad soberana que los determina dentro de la no repugnancia intrínseca, fuente de la misma causalidad infinita.

Esto, en rigor, es lo que se verifica analógicamente en todos los órdenes de causalidad eficiente, pues ninguna
112 causa / deriva su valor ontológico de un ejemplar preconcebido en ella que le sirva como de espejo donde copie los tipos de sus efectos. Si así fuese, habría que reconocer que toda causa, aun las inanimadas, son inteligentes y que obran, no sólo con inteligencia, sino *por* inteligencia, o sea, que la idea es, no sólo ordenadora, sino entitativamente causal en toda la naturaleza, lo cual es proclamar

un neoplatonismo tan inaceptable como impregnado de panteísmo psicológico.

Cierto que las causas inteligentes pueden ordenar sus efectos; pero esto justamente es confirmación de nuestra doctrina, porque esa ordenación no origina su causalidad, sino que la supone y se funda en ella. De suerte que lo que es determinado por el entendimiento son las relaciones, supuestos los elementos posibles por la propia causalidad. Y esto, de un modo inmensamente más amplio y más perfecto, es lo que acontece con la Causa primera, la cual, de esta suerte, ni está sujeta en su obrar a los tipos fijos que
113 se le han atribuido ni desligada de to- / da norma intrínseca que permita atribuirle la facultad de hacer lo contradictorio ni de determinar lo que ha de ser contradictorio, como piensa el voluntarismo. Esto basta al objeto; ulteriores declaraciones sobre la cuestión habremos de hacerlas en su lugar correspondiente [92].

[92] [A. R. desarrollará con amplitud su propia doctrina más adelante, páginas 204-261 del Ms. V. también los lugares citados en la nota precedente.

Un tercio inferior de esta p. 113 (anverso de una hoja) está en blanco, lo mismo que la totalidad de la p. 114. En la Introducción hemos subrayado esta circunstancia al justificar nuestra sistematización del Manuscrito.]

[CAPÍTULO 2.º]

115

LA POTENCIA OBEDIENCIAL

[*Introducción*]

[EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LAS SISTEMATIZACIONES ESCOLÁSTICAS]

Hemos dicho [93] que la denominada potencia obediencial, indispensable para la exposición científica de la dogmática, consituye una derogación de los *tipos inmutables* de naturaleza en el orden filosófico. Y, en efecto, los principios que informan una y otra tesis son entre sí opuestos y conducen a teorías encontradas. La teoría de los *tipos esenciales* es antivoluntarista por necesidad y sólo puede lógicamente conceder a la voluntad la elección entre aquellos tipos necesarios. La teoría de la potencia obediencial es necesariamente voluntarista y se funda en la subordinación de todo tipo natural de entidad a la libre disposición divina. Todo límite que se intente señalar *a priori* entre uno y otro extremo para combinar dichas teorías es arbitrario y, además, contradictorio. Arbitrario, porque no conociendo la naturaleza de las cosas sino *a posteriori*, o dada su existencia, ni tampoco la potencia obediencial más
116 que por la positi- / va voluntad de Dios, no resta criterio alguno para saber dónde comienza ni dónde termina la parte que en la naturaleza no depende de la voluntad de Dios ni la parte que es efecto de su suprema voluntad.

[93] [V. más arriba, p. 64 y ss., y Ms. PE, passim, en especial, 79-106.]

Para señalar un límite a la potencia obediencial es necesario, o decir que la acción de la voluntad divina termina allí donde comienza la naturaleza, o que su límite no puede ser otro, si alguno ha de tener, más que el principio de contradicción. Lo primero constituye una *petitio principii*, en donde se comienza por suponer lo que está en cuestión y se da por existente un tipo de naturaleza que sólo nos forjamos sobre los hechos, los cuales no son nada ni dicen nada de tipo alguno previo y necesario *a priori*, en cuyos moldes se vacíe la realidad de los seres. Lo segundo hace desaparecer los tipos esenciales, dejando a la libre determinación de Dios las innumerables combinaciones no contradictorias, según las cuales puede ordenarse cada naturaleza, que es la doctrina por nosotros sostenida. /

117 Pero es, además, contradictoria la teoría de los tipos fijos y la de la potencia obediencial, porque o la potencia obediencial y la acción de la voluntad divina comienza allí donde se supone termina la esencia o naturaleza de la cosa, o dicha potencia se ejerce más allá del aludido término. En el primer caso, la potencia obediencial no se ejerce en ninguna naturaleza, contra lo que ella supone, sino en la simple yuxtaposición de naturalezas, lo cual ni resolvería problema alguno teológico ni excedería la potencia ordinaria de toda causa, incluyendo las causas naturales y creadas.

En el segundo caso, los tipos esenciales desaparecen, puesto que si en algo son mudables como tales tipos, ningún límite cabe ya señalar a su mutabilidad que no sea de todo punto ilógico.

Ni se diga que la aludida mutabilidad se refiere al orden de los accidentes y deja intacto el ser sustancial de la naturaleza, porque, en primer lugar, los accidentes que

118 no re- / pugnan a una naturaleza no exigen ninguna potencia obediencial en ella, sino la potencia debida en el agente para producirlos, y los que repugnan a la naturaleza no pueden sobrevenirle de ninguna manera, o tan sólo reproduciendo uno de los casos antes señalados.

Además de esto, los accidentes propiamente tales no hacen jamás que una naturaleza transforme su virtualidad propia en otra sustancialmente diversa, pues eso equival-

dría a subordinar la sustancia al accidente, en vez de subordinar éste a aquélla; lo que representa una alteración sustancial y que sólo en el nombre permite conservar la naturaleza de que se trata.

Resta, pues, tan sólo decir que los *accidentes* que mudan el dinamismo de una naturaleza en el de otra naturaleza diversa, y que para ello exigen una potencia *obediencial*, no son en realidad accidentes o juntan en sí dos
119 cosas inconciliables: la de subor- / dinarse al ser de la sustancia en su calidad de accidentes y la de hacer que, simultáneamente, la naturaleza se subordine a ellos, alterando el ser propio de ésta y siendo, por lo tanto, factores de una naturaleza nueva.

[I

La denominación]

Habremos ahora de observar:

1.º La denominación de *potencia obediencial* es impropia y adoptada tan sólo tradicionalmente, pues, en rigor, no se da obediencia sino en los seres inteligentes y respecto de aquello que cae dentro [de] su natural actividad, lo cual no cabe en la llamada potencia obediencial.

[II

El tema en la patrística]

2.º La idea de esta potencia precede en mucho a la sistematización filosófica de las esencias-tipos, tal como se ofrecen en la escolástica. De ahí la independencia de ambos conceptos y que, dada su mutua oposición, no hayan llegado a fundirse en una teoría, sino que permaneciesen simplemente yuxtapuestos. En S. Agustín, de quien proviene entre los latinos el concepto de potencia obediencial, aparece la noción correspondiente a la naturaleza de
120 las cosas / dominada por el carácter voluntarista de dicha

potencia, de suerte que la potencia obediencial se presenta como una variante de la manera propia de estar ordenada cada naturaleza en una forma por Dios, y esta forma es dada a la cosa libremente, encerrando los gérmenes de la potencia obediencial [94].

121 Así es que en la doctrina agustiniana / no existe una diferencia intrínseca entre el constitutivo de las esencias y aquella potencia. «Totum—escribe S. Agustín—ad voluntatem suam redegit Deus, qui potest et quod impossibile est». (*Serm.* CXLVII de temp.) [95]. Por consiguiente, lo mismo la naturaleza que lo que es contra la naturaleza tienen común origen y se enlazan en las alturas de la divina potencia. «Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem Deo,
122 cui hoc est natura, quod / fecerit». (*De Gen. ad litt.*, l. VI,

---

[94] He aquí cómo expone su doctrina, en la que la naturaleza y la potencia obediencial vienen a colocarse en el mismo orden de dependencia respecto de Dios. «Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas... Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. Super hunc autem modum (al. motum) cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit ut possit. Alius ergo est rerum modus, quo illa herba sic germinat, illa sic; illa aetas parit, illa non parit; homo loqui potest, pecus non potest... Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat, et fructum gignat (Num. 17, 8)..., et si quid ejusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis haec fieri possent... Veruntamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret». (*De Gen. ad litt.*, l. IX, c. 17. [ML 34, 406]).

De conformidad con esto, escribe *Contr. Faust*: «Quia universa creatura utitur (Deus Omnipotens) ut ei placet; placet autem illi secundum veram incommutabilemque justitiam, quod ipse sibi est; omnia mutabilia, cum ipse sit incommutabilis, mutans pro meritis sive naturarum sive factorum». (l. XXVI, c. 5. [ML 42, 482]).

[95] [En toda esta sección, A. R., que no solía tener a mano los textos originales, toma sus citas de PETAVIO, *De Deo Deique proprietatibus*, l. V, cc. 6 y 7 (*De theologicis dogmatibus*, Venetiis, 1721, I, pp. 219-229). Ahora bien, Petavio sigue en los sermones de S. Agustín el «ordo vetus»; el sermón citado, 147, corresponde al 242 (13 «in diebus pasch.»), n. 7 (ML 38, 1141).] [Así, RM., p. 72, nota, de su ed.]

c. 13. [ML 34, 349]). Según esto, la razón de la naturaleza es la voluntad de Dios, no de otra suerte que ella es igualmente la razón de la potencia obediencial para todo lo que nosotros estimamos contrario a lo natural. «Quomodo est enim, pregunta, contra naturam quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cujusque
123 natura sit?». (*De civ. Dei*, l. XXI, c. 8. [ML 41, 721]). / Hace observar Lactancio (*De Opif. Dei*, l. II, c. 8)[96] que esta idea de identificar la naturaleza con el acto de la voluntad divina es de Séneca, como en efecto lo es, y sus palabras son harto semejantes a las empleadas por S. Agustín. A su vez, algunos PP. griegos, entre los que son partidarios de la misma doctrina, invocan, como S. Cirilo de Alejandría (l. III *Contr. Julian.* [MG 76, 617]), un pasaje del «Timeo», de Platón, que trae también Marco Tulio, donde el Dios sumo se manifiesta a los de segundo orden árbitro de la naturaleza de los seres, según su beneplácito[97].

Por su parte, Tertuliano habíase adelantado a S. Agustín en sostener, y de la manera habitualmente extremada en él, la tesis voluntarista. «Deo nihil impossibile est, escribe (*De car. Christ*, [c. 3. ML 2, 801]), nisi quod non
124 vult»[98]. / Por donde se ve que los representantes de la

---

[96] [No se trata de la obra *De Opificio Dei*, sino *Institutionum divinarum*. PETAVIO (l. c., p. 228) no precisó la obra de Lactancio, por la sencilla razón de que la única que contiene varios libros es la de las divinas Instituciones. No sé por qué descuido A. R. atribuyó la cita al libro *De Opificio*. Dice así Lactancio: «Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit «nihil aliud esse naturam quam Deum. Ergo, inquit, Deum non laudabimus, cui naturalis est virtus?»... Immo laudabimus: quamvis enim naturalis illa (al. illi) sit, illa sibi illam dedit. quoniam Deus ipsa (al. ipse) natura est». (*Instit. divin.*, l. II, c. 8. ML 6, 299). El texto de Séneca (l. IV *De Beneficiis*) lo presenta Petavio en el lugar indicado).] [RM., p. 72, nota, de su edición.]

[97] [El pasaje del «Timeo» citado por S. Cirilo, y tantos otros, es el que empieza por las palabras: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγώ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, δι ἐμου γενόμενα ἄλυτα ἐμου γε μη ἐθέλοντος. (PLATÓN, *Oeuvres* compl., ed. A. Rivaud, París, 1925, vol. X, p. 156). Cicerón lo consigna en su traducción del «Timeo» titulada *De universitate*, XI (*Op. Omnia*, Madrid, 1797, t. XII, p. 342.)] [V. RM., p. 73, nota, de su ed.]

[98] En el lib. *Advers. Praxeam*, c. 10 [ML 2, 189], a las palabras del hereje: «Difficile non fuit Deo ipsum se et Patrem et Filium facere, adversus traditam formam rebus humanis», concede Tertuliano que eso pudiera Dios hacer, aunque nunca lo hizo y, por lo mismo, nunca fue su voluntad

Iglesia africana, en sus dos direcciones filosóficas más significadas: la una platónica, en San Agustín, y la otra revelacionista o *tradicionalista,* en Tertuliano y Lactancio, convienen en su criterio acerca del problema de que venimos ocupándonos.

Prescindiendo de otros, merecen especial mención en el mismo sentido S. Fulgencio y S. Pedro Damiano. Del primero son estas palabras, que ponen por límites del poder de Dios únicamente los límites de su voluntad: «Quid-
125 quid / autem vult potest, qui quantum vult, tantum potest... Ideo diximus tantam ibi esse virtutem voluntatis, quanta est voluntas ipsa virtutis». (*Ad Mon.,* [l. I,] c. 12. [ML 65, 161]). Análogas son las declaraciones del segundo, especialmente al demostrar contra Abelardo que Dios no pudo hacer sólo lo que hizo, sino que pudo hacer lo que en su voluntad le pluguiese hacer, porque «así como las cosas tienen su naturaleza, la naturaleza de las cosas tiene su naturaleza en la libre voluntad de Dios». «Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, divinae votuntati reverenter oboediat»[99]. (*Opusc.* XXXVI, c. 11. [ML 145, 612])[100]. /

efectuarlo, ni puede serlo ya. Es dudoso si esta doctrina, abiertamente falsa, la propone como suya o es a manera de concesión hipotética al adversario y *per impossibilem,* como parece más probable. Pero, de todas suertes, dempéstrase ahí palpable la teoría absolutamente voluntarista de Tertuliano.

[99] [El texto latino, tal como acabamos de transcribirlo, es el que consigna A. R. en el original del Ms. Carece, pues, de fundamento la primera de las notas editoriales de RM. a la p. 74 de su ed.]

[100] En el mismo opúsculo, que está consagrado íntegro a la cuestión, hace S. P. Damiano punto capital de controversia aquellas palabras de S. Jerónimo en su Epist. a Eustoquio: «Audenter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virgenem non potest post ruinam. Valet quidem liberare a poena; sed non valet coronare corruptam». El *non potest* y el *non valet* encuéntralos inadmisibles S. Pedro Damiano. No faltan quienes, en vez de *non valet,* leen *non vult,* y así aparece en muchos códices y ésa es la interpretación que S. P. Damiano juzgaría aceptable. Mas, partiendo éste del texto, tal como queda citado, no duda afirmar que el pensamiento de S. Jerónimo es inaceptable: «Haec, inquam, fateor nunquam potuit mihi placere sententia. Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur, ut illi, qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento, tam leviter impossibilitas

126 En la doctrina filosófico-dogmática de los PP. y escritores griegos es fácil hallar los mismos principios voluntaristas, que hacen de la llamada potencia obediencial una forma solamente de todo el conjunto de leyes y de normas que denominamos *naturaleza*.

La voluntad de Dios es para Clemente Alejandrino la norma de su obrar: «Sola voluntate molitur, et solum
127 ejus velle esse factum consequi- / tur» [101], y casi idénticas palabras usa S. Pedro Crisólogo sobre el mismo punto (*Serm.* CXLI [ML 52, 577-579]) [102]. Teodoreto hace a la divina voluntad molde a que se ajusta toda naturaleza, y concluye: «Dei potentiam nulla mensura comprehendi; ac solam divinam voluntatem eam metiri, quoniam quodcumque vult, potest» [103]. Este pensamiento es reproducción del
128 que formula S. Gregorio Niseno cuando escri- / be: «In divina natura concurrit cum voluntate potentia; ac mensura potentiae Dei est voluntas» [104].

Prescindiendo de otros muchos testimonios análogos, citaremos ahora, en confirmación de la misma doctrina, la expresiva declaración del Crisóstomo: «Siquidem—escribe—naturae affectionibus opifex naturae non servit, quoniam naturae necessitati non subest Deus in iis, quae efficit, cum sit naturae totius Conditor; ad omnem vero spe-

---

adscribatur». (Op. cit., c. 1. [ML 145, 596]. Júzguese por aquí a qué extremos llevaba uno de los más distinguidos teólogos del siglo XI la doctrina voluntarista.

[101] Ψιλῷ τῳ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἔπεται το γεγενῆσθαι. (Cl. Alej., *Protrep.*, [IV]) [Petavio, y con él A. R., presenta el texto latino de Hervé Heins, muy deficiente. Es el que se encuentra aún en la *Max. Bibl.* La ed. de las obras de S. Clemente, de J. Potter, Venecia, 1757, ofrece ya una nueva versión: «Is autem opera sua volendo confit, eiusque velle sequitur fieri». Es la que presenta Migne, MG 8, 164.] [V. RM, p. 74, n. 33.]

[102] [El texto es el siguiente: «Quid tam rationabile, nisi ut Deus quidquid voluerit possit? Qui quod vult non potest, Deus non est». (ML 52, 578).]

[103] Δύναμιν, οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ δὲ τῷ θείῳ βουλήματι μετρουμένην ὅσα γαρ βούλεται, δύναται. (Teodoreto, *De Haeres.*, l. I, c. 1). [No hemos podido localizar esta cita en Migne. RM. subraya que está tomada de Petavio, l. c., p. 220.]

[104] Ὅτι ἐπι τῆς θείας φύσεως συνθρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλεμα γίνεται. (Gr. Nis., *Exaem.* [MG 44, 69]).

ciem mutationis, natura liberae voluntati facientis obsequitur» [105]. /

129 Por último, como resumiendo el pensamiento de sus predecesores, y al mismo tiempo, deduciendo una conclusión muy lógica, el notable teólogo e impugnador de las antiguas herejías, Leoncio Bizantino, establecía, como eco de la doctrina tradicional, que, en realidad, «nada puede hacerse que sea *supra naturam*, porque nada existe *juxta naturam*», dado que toda la razón de lo natural está en la voluntad de Dios: «Neque enim quae supra naturam fiunt locum habent, non habente natura quod secundum naturam est; definiuntque miraculum esse quod miraculum est, cum id quod est, supra naturam mutat; ac Dei magnificentia, quae naturae violentiam adhibet, in contumeliam sic vertitur». (L. Bizant., *Adv. Entychianos*, Bibl. Patr., t. 4) [106].

Consta, pues, por lo expuesto, que la teoría de los *tipos fijos* no ha sido necesaria para constituir una teoría de la *naturaleza* y explicar con ella los conceptos de *sobrenaturaleza*. Antes bien, la teología patrística, extremando en algunos casos la tesis voluntarista, suprime la potencia obediencial (tal como se ha entendido entre los escolásticos), a fuerza de declararla fundamento y base de lo natural y de la naturaleza. /

[III

Controversias resultantes de la falta de sistematización en la materia]

130 3.º La conexión y enlace que se ha intentado establecer entre los tipos esenciales y la potencia obediencial de

---

[105] Οὐ γαρ θουλεύει φύσεως πάθεσιν ὁ φύσεως, δημιουργός, ὅτι ουχ ὑπόκειται φύσεφς ἀνάγκῃ θεός ἐν οἷς ἐργάζεται, πάσης φύσεως ὑπάρχων δεμιουργός, ακολουθεῖ δε πρὸς πᾶν εἶδος μεταρολῆς ἡ φύσις τῷ ἐλευθέρῳ τοῦ πεποιηκότος θελήματι. (*Or. de Abraham*, s. 10. t. V. ed. Sav.) [R. M., p. 75, nota 36, subraya que la Oración que se cita no es, con seguridad, auténtica. El texto, como espurio, puede verse en MG 56, 546.]

[106] [La cita responde, según RM., p. 76, nota, a la *Biblioteca Patrum*, París, 1624, usada por Petavio.]

la naturaleza no podía menos de originar divergencias doctrinales, dado que, según hemos indicado y veremos en otro lugar [107], son en el fondo aserciones antitéticas.

A cinco [108] podemos reducir los puntos de controversia cuyas encontradas soluciones vienen en confirmación de lo que acabamos de sentar.

1.° Si la potencia obediencial es entitativamente algo distinto de la naturaleza de la cosa, o se identifica con ella.

2.° Si lo sobrenatural, en la naturaleza en que es recibido y / a la cual afecta y modifica, elevándola fuera de
131 su orden, hace que la potencia obediencial correspondiente sea sobrenatural o sólo exige potencia natural.

3.° Si lo sobrenatural que penetra íntimamente lo natural y obra su transformación mediante la potencia obediencial de la naturaleza, es una verdadera creación, o pertenece a otro orden de producciones.

4.° Si la naturaleza, en virtud de la conexión posible con la sobrenaturaleza mediante su potencia obediencial, tiene aspiración innata y connatural a lo sobrenatural, o ésta resulta en el espíritu tan sólo como fruto de sobrenaturaleza.

5.° Si la potencia obediencial de la criatura puede hacer posible la creación de una sustancia sobrenatural. /

[1.—¿Se distingue de la naturaleza la potencia obediencial?

132 La primera de dichas cuestiones es resuelta de tres maneras diversas e irreductibles entre sí. Aunque de esto nos ocupamos en otro lugar [109], haremos aquí breves observaciones sobre cada una.

En la primera opinión, la potencia obediencial no es más que la *posibilidad de la acción* de Dios sobre las criaturas. Doctrina inadmisible, porque la posibilidad de acción divina, sin aptitud en la cosa existente, es una verda-

[107] [V. en este mismo Ms., más arriba, p. 64 ss., y luego 115-119, y el Ms. PE, pp. 79-106.]

[108] [En el original figura esta palabra a lápiz, después de haber borrado sucesivamente A. R., las palabras «tres» y «cuatro».]

[109] [V. Ms. PE, pp. 79-106.]

dera imposibilidad, o, de lo contrario, se reduce a una pura creación; y si se da aptitud en la cosa, de ella es de donde ha de derivarse necesariamente la potencia obediencial, que es lo que se busca.

En la segunda opinión, la potencia obediencial es una realidad extrínseca a la naturaleza. En esta doctrina, o no se da potencia alguna obediencial en la cosa, si dicha realidad permanece *extrínseca* a los entes de la naturaleza, o, si les afecta intrínsecamente, es necesario admitir un proceso infinito de potencias obedienciales, de las cuales la una sea recibida en la otra sin llegar jamás a encontrar en la naturaleza la aptitud que se busca, pues en dicha hipótesis siempre le sería ajena y extrínseca. /

133 En la tercera opinión, la potencia obediencial se identifica con la potencia natural y sólo se distingue de ella en cuanto la primera se refiere a los actos sobrenaturales y la segunda a los actos naturales.

En esta opinión se suprime evidentemente la necesidad intrínseca de los tipos fijos de la naturaleza, o sea, las esencias inmutables, cuya existencia afirman, sin embargo, los mismos que así explican la potencia obediencial.

Si la potencia natural no se diferencia en sí de la obediencial, es evidente que la naturaleza en sí misma depende intrínsecamente de la voluntad de Dios, por cuanto a ella está sujeta como potencia obediencial. De esta suerte, la razón de la naturaleza no está en las esencias inmutables, sino en la voluntad libre de su Creador. /

[2.—La potencia obediencial, ¿es sobrenatural o solamente natural?]

134 La segunda de las cuestiones mencionadas es objeto de otras tres soluciones principales, que tampoco se avienen entre sí ni son admisibles [110].

[110] [A. R. sigue en esta cuestión 2.ª a Migne, *De Gratia*, q. proem., *o. c.*, X, col. 36-38, el cual, a su vez, extracta a Ripalda, *De ente supern.*, I, disp. 8. En la primera opinión, Migne cita la referencia de Ripalda, y éste dice que es «recentis auctoris». Es la segunda opinión la atribuida a Escoto. La tercera, la común, a favor de la cual Migne cita a Sto. Tomás, Cayetano, Suárez, Ripalda...] [RM., p. 79, nota.]

La primera solución es que lo sobrenatural exige una potencia intrínsecamente obediencial sobrenatural para que puedan los elementos de sobrenaturaleza afectar a la naturaleza.

En esta hipótesis sería imposible hallar en los seres creados ninguna potencia obediencial, porque sería lo mismo que reconocer como sobrenaturales los entes naturales. Por esto mismo, jamás criatura alguna podría ser elevada al orden sobrenatural, porque esta elevación, o supone la potencia correspondiente en la criatura, o no la supone. Si la supone, tendremos que admitir lo sobrenatural en los seres antes de toda realización de lo sobrenatural; y siendo esto imposible, no puede menos de serlo la elevación que presupone, realizado este absurdo. Si no supone potencial obediencial en las criaturas, no hay manera de eslabonar lo sobrenatural con lo natural, sin identifi-
135 carlos, que / es, en realidad, suprimirlos.

La segunda solución sostiene que lo sobrenatural supone en lo natural una propensión innata a la sobrenaturaleza y que en ello se funda la potencia obediencial, que en sí es puramente natural, pero, mediante la propensión aludida de la naturaleza, sirve de nexo y punto de enlace con lo sobrenatural.

Esta solución, ni resuelve nada ni es sostenible. No resuelve nada, porque toda natural propensión dista tanto de lo sobrenatural como la naturaleza a que pertenece. Por consiguiente, lo que no pueda en este punto resolverse sin la aludida propensión tampoco puede ser resuelto mediante ella.

No es sostenible, porque la inclinación de la naturaleza nunca se ordena a lo que no constituye elemento de su propia conservación, y lo sobrenatural no puede serlo sin que dejase de ser sobrenatural; antes bien, la sobrenaturaleza, en vez de la conservación de lo natural, en sí y directamente significa una transformación de éste. /

136 Por otra parte, la aspiración a un orden dado supone medios convenientes para su asecución y conocimiento propio del orden a que se aspira. Y en la naturaleza, ni se dan los medios de lo sobrenatural ni un conocimiento

apto para que pueda ser apetecido naturalmente antes de la elevación correspondiente [111].

La tercera solución enseña que lo sobrenatural exige tan sólo la natural condición de los entes y su subordinación al Creador. Pero es incuestionable que si lo natural se encierra en un círculo inmutable, y lo sobrenatural constituye, a la vez, otro círculo inmutable, la compenetración ontológica y psíquica de ambos órdenes en un sujeto queda así sin explicar, cuando esa explicación es lo que se busca.
137 Mejor dicho, / patentízase en ello la imposibilidad de toda explicación, porque dos naturalezas que se excluyen no pueden dejar de excluirse nunca, mientras una de ellas, por lo menos, no deje de ser lo que es y, por lo tanto, deje de pertenecer al orden inmutable en que se le ha colocado [112].

Resulta, pues, que el nexo entre el orden natural y el orden sobrenatural queda en las tres hipótesis sin explicar.

Adviértase que estas opiniones se refieren directamente a la *potencia obediencial* en cuanto *pasiva* en la naturaleza, esto es, en cuanto capacidad de recibir lo sobrenatural. Mas esto no basta para resolver el problema del enlace entre la naturaleza y sobrenaturaleza, sino que hay que determinar la parte que corresponde a dicha naturaleza como elemento activo dentro de lo sobrenatural; porque no sólo existe cooperación activa de lo natural en la sobrenaturaleza, sino que es esencial a los actos sobrenaturales de la criatura, si han de ser propiamente suyos. /

138 Y dicho se está que toda teoría inaceptable como explicación de la *potencia pasiva* ha de serlo forzosamente también cuando se trata de la *potencia activa*, pues ésta se funda en aquélla y es la expresión suprema, la síntesis vital de la naturaleza y sobrenaturaleza en el sujeto, dado

---

[111] No ha de confundirse esta aspiración natural con la aspiración meritoria en el orden sobrenatural. Esta última es errónea, según los principios dogmáticos, que jamás pueda tenerla el hombre naturalmente. Mas aquí se trata de la aspiración, como acto psicológico y ontológico, sin referencia alguna al mérito sobrenatural.

[112] [El fragmento precedente de esta página 137 del Ms. aparece sustancialmente alterado en la ed. RM., p. 80. El texto original hace enteramente innecesaria la nota de RM.]

ya el nexo entre los dos órdenes capaz de producir ese supremo efecto.

[3.—Lo sobrenatural, ¿es término de una verdadera creación?]

La tercera cuestión tampoco es, ni podía ser, dada la disconformidad en los puntos anteriores, objeto de una solución uniforme. No pocos escolásticos sostienen que la sobrenaturaleza es término de una verdadera creación en el sujeto natural que la recibe. Otros muchos niegan esa aserción y enseñan que lo sobrenatural es una simple producción de la potencia obediencial de la naturaleza bajo el influjo de la acción de Dios. /

139 En la primera de estas opiniones desaparece la unidad intrínseca entre lo natural y lo sobrenatural en el sujeto, y, por consiguiente, la teoría de los actos sobrenaturales queda fundamentalmente quebrantada. La creación diferénciase de cualquier otro modo de producción justamente en que lo creado no depende sino de Dios, y los actos sobrenaturales exigen esencialmente, si han de ser humanos, que dependan también de las criaturas.

La creación tiene por su término propio la sustancia. Y lo sobrenatural en la criatura que lo recibe no es sustancia, sino accidente.

Por consiguiente, la teoría creacionista de lo sobrenatural no puede explicar su enlace en la naturaleza.

Tampoco lo explica la opinión produccionista. Porque lo natural y lo sobrenatural son intrínsecamente diversos,

140 según los principios mismos / de los que sustentan dicha doctrina. Luego lo sobrenatural no puede ser resultante de ninguna virtud ni entidad natural, puesto que, de otra suerte, lo sobrenatural y lo natural serían y no serían al mismo tiempo intrínsecamente diversos.

Toda potencia o virtualidad que dimane de un ente natural no puede menos de pertenecer a la naturaleza de donde procede; por consiguiente, no es posible señalar en la criatura ninguna *potencia eductiva* de donde dimane lo sobrenatural, aun bajo la acción de Dios, la cual no puede exigir de la naturaleza lo que ésta de ninguna manera puede dar.

Por otra parte, la potencia obediencial, si es natural, no puede, como tal potencia, ser instrumento de lo sobrenatural, porque está respecto de éste en las mismas condiciones de la naturaleza a que pertenece. Y si es sobrenatural, tenemos aún en la misma potencia obediencial la misma dificultad que encontramos en eslabonar la naturaleza
141 y la sobrenaturaleza. Por donde, no ya lo sobrena- / tural, sino la potencia obediencial correspondiente, sería inexplicable.

Estas dificultades harto graves son, sin duda, las que motivan la explicación más común de la *teoría productiva*. Según ella, basta para que lo sobrenatural sea resultado de acción eductiva que «esté de tal modo en la potencia natural que no pueda ni ser hecho ni conservado sin el sujeto en que es recibido: neque fieri neque conservari possit, nisi in subjecto in quo recipitur» [113].

Se advierte fácilmente que ésta no es solución alguna, y lejos de declarar cómo esa *potencia eductiva* es capaz de sacar lo sobrenatural de lo natural, limítase a rehuir la controversia, dando de la *vis eductionis* una definición en
142 que se excluye esta educción del sujeto natural. Por- / que, en efecto, «lo que no puede ser hecho ni conservado sin el sujeto en que es recibido», puede significar y expresar la naturaleza accidental de lo sobrenatural respecto del sujeto en que es recibido, pero nada absolutamente dice respecto a su *manera* de producción, que es lo único que se busca.

La aludida explicación, además, no es otra cosa que la definición de los accidentes naturales, a los cuales puede aplicarse. De donde resulta que, o la *teoría productiva* quiere significar que lo sobrenatural es producido por la sustancia, bajo la acción de Dios, como naturalmente se producen los accidentes, o de otra suerte, no significa nada en orden a la producción de lo sobrenatural. Lo primero no puede admitirse en modo alguno; luego hay que reconocer lo segundo. /

---

[113] MIGNE, *Theol. curs. compl., De Gratia*, q. proem. RIPALDA, *ob. cit.*, l. I, disp. 7-8.

[4.—¿Se da aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural?]

143 La cuarta cuestión referente a la aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural y que constituye como la síntesis psicológica del nexo posible entre la naturaleza y sobrenaturaleza, se ofrece con variantes entre los escolásticos, que acusan la indeterminación del problema fundamental, a saber, cuáles sean las relaciones ontológicas entre lo natural y lo sobrenatural.

Para proceder con claridad, es necesario distinguir en este punto tres aspectos diversos: 1.º El aspecto puramente teológico. 2.º El aspecto filosófico. 3.º El aspecto crítico.

[a) Aspecto teológico de la cuestión]

Desde el punto de vista teológico, no puede en manera alguna sostenerse que haya en la naturaleza *exigencia* de lo sobrenatural ni aspiración que la suponga.

144 La doctrina opuesta es la sostenida en el orden filosófico por el *Ontologismo* / en sus varias manifestaciones, cuyo principio fundamental está en reconocer como base de toda la vida intelectiva y psíquica la intuición divina. En el orden teológico, la doctrina luterana y la jansenista, según la cual la naturaleza *exige* por su condición propia el elemento sobrenatural, de suerte que la visión sobrenatural del Ente supremo no puede serle negada por Dios. En el orden filosófico y teológico, la doctrina de la *inmanencia* en el sentido en que hemos visto es entendida en las escuelas heterodoxas, y según la cual el principio de sobrenaturaleza es propiedad trascendente de lo natural, cuya evolución hacia lo infinito representa.

Las teorías escolásticas sobre la aspiración de la naturaleza a lo sobrenatural, con sus variedades, están lejos de tales extremos, y sólo tergiversando sus conceptos han podido invocarse testimonios de los teólogos medievales en favor de la heterodoxia.

Cierto es que, no existiendo entonces los errores supernaturalistas que más tarde aparecieron, el lenguaje teoló-

gico en puntos aislados no ofrece absoluta precisión cien-
145 tífica, que entonces no era necesaria y que des- / pués fue menester.

Es cierto también que, para oponerse a las doctrinas naturalistas de su tiempo, que negaban la existencia de una vocación sobrenatural y la posibilidad de toda demostración de ésta, se acentuaba por muchos la aspiración de la naturaleza a su Bien Supremo, deduciendo de esa ley psicológica que la realización de lo sobrenatural en nosotros guardaba íntima conexión con la realización de la perfecta felicidad a que el hombre aspira.

Mas, dentro de la ortodoxia, nadie ha sostenido directa ni indirectamente que lo sobrenatural fuese elemento esencial ni integrante de la naturaleza. Antes bien, era constante empeño de aquellos teólogos resolver el problema del enlace entre *naturaleza* y *sobrenaturaleza*, como se desprende de las diversas teorías que hemos examinado, las cuales, si en sí no son sostenibles, son indudable garantía del modo de pensar acerca de la independencia de dichos dos órdenes.

[b) El aspecto filosófico]

146 Vengamos al aspecto filosófico. Dada la distinción radical entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, ¿puede admitirse en el hombre un apetito de *capacidad, appetitus capacitatis,* que venga a constituir como una base psicológica para la elevación a lo sobrenatural y que excluya toda razón de *exigencia* (*appetitus exigentiae*)? Y, supuesta tal posibilidad, ¿esta aspiración a lo sobrenatural ha de ser la misma naturaleza en cuanto ciega y pasivamente inclinada a su propia felicidad, o debe estar constituida por un acto psíquico que sea propiamente cognoscitivo?

Los teólogos, en general, no distinguiendo entre el problema dogmático y el problema filosófico, atenuan en lo posible la significación de estas cuestiones entre los escolásticos ante el indebido temor de comprometer de algún modo la ortodoxia de éstos. De aquí que unos nieguen que
147 los escolásticos hayan admi- / tido nunca una aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural, a pesar de los

testimonios manifiestos en contrario; otros explican de tal manera este *appetitus* que reducen a cuestión de nombre las discrepancias entre los que niegan y los que afirman dicha innata aspiración [114].

Comencemos por notar que en la escuela agustiniana, en la cual se ha extremado más que en otra alguna el nexo entre lo natural y lo sobrenatural, nadie ha visto, dentro de la ortodoxia, que su doctrina estuviese fuera de ella. Si, después de aparecer el protestantismo y el jansenismo, ha sido menester vindicar la doctrina de S. Agustín, lo fue por el abuso que de ella se hizo y para hacer resaltar
148 la / oposición entre los principios de los primeros y las enseñanzas del segundo [115].

Por lo tanto, si la teoría agustiniana pudo ser sostenida en las escuelas y constituir escuela, cualquiera que sea su probabilidad, bien puede admitirse que otras teorías, todas ellas menos radicales que la referida, han podido subsistir sin detrimento del dogma.

A eso hay que añadir que ningún teólogo de la Edad Media trató este punto de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural sin dejarse influir por las doctrinas de S. Agustín. De modo que en todos ellos viene a reflejarse, en forma más o menos atenuada, el pensamiento del Doctor de Hipona, y, por consiguiente, todo empeño en aislar
149 completamente las teorías aludidas de / la teoría de San Agustín, cuya nota característica es esa aspiración psicológica e innata de la naturaleza hacia lo infinito, no puede menos de resultar histórica y científicamente falsa. No es

[114] Así piensan, entre otros, el eminente teólogo VÁZQUEZ, *In 1.ª 2ae.*, q. 22, c. 1, y RIPALDA, l. I, disp. 9, s. 4. Entre los modernos, PALMIERI (*De Deo creante*, th. 40), que copia sobre esto a Ripalda, y también Scheeben, *Die Dogmatik*, t. III.

[115] Es bien sabido que, mientras en el protestantismo y jansenismo se sostiene que lo sobrenatural es debido a la naturaleza humana por *exigencia intrínseca*, en su estado actual, como la luz es necesaria a nuestra vista para ver, en la doctrina agustiniana, por el contrario, lo sobrenatural es *intrínsecamente indebido* a la humana naturaleza, y le es debido únicamente en cuanto la naturaleza cae bajo la Providencia divina; en este sentido, lo sobrenatural se añade a la naturaleza para realizar aquellos actos que a ella sola no le corresponderían. Cf. Card. NORIS, *Vind. Agustinanae*, c. 3 [§ 2, 3, *Op. Omnia theol.*, Venecia, 1769, vol. II, pp. 301, 305.] [RM., nota 40, p. 87 de su ed.]

menester traer aquí testimonios de la doctrina de Sto. Tomás, donde aparecen los conceptos y también las citas de aquel Padre de la Iglesia, porque es harto conocida la influencia directa que de éste recibe el Doctor Angélico, y de una manera especialísima en todo lo que se refiere a las relaciones entre el orden natural y el orden sobrenatural. Su misma exposición de la potencia obediencial comienza por estar tomada del Hiponense, y toda la teoría de *participaciones* que utiliza Sto. Tomás al tratar de la *gracia*, que es de base platónica, llega a él inmediatamente por los escritos de S. Agustín.

Esto se ve también claramente en otros teólogos del si-
150 glo XIII, que aducen las mismas / pruebas que Sto. Tomás y formulan análogas conclusiones acerca de la aspiración psíquica del hombre a lo sobrenatural, utilizando la autoridad de S. Agustín. Entre otros, son de notar Ricardo de Mediavilla [116], S. Buenaventura [117], Egidio Colonna (*Doctor fundatissimus*), discípulo y defensor de Sto. Tomás [118], y Enrique de Gandavo (*Doctor solemnis*) [119], cuyas doctrinas sobre el punto referido guardan entre sí marcado paralelismo y constituyen a manera de comentario de las enseñanzas agustinianas. /

151 Que si, a las influencias de los escritos de S. Agustín, por sí harto suficientes para poder deducir la base general de sistematización teológica sobre el asunto, se añade

[116] Cf. *IV Sent.*, d. 49, a. [2,] q. 6.ª: «Praeterea, sicut dicit Augustinus, 14 *De Trin.*, c. 8: *Eo ipso anima imago Dei est quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest*, etc.».

[117] *I Sent.*, d. 1, a. [2,] q. 2: «Anima est capax Dei secundum appetitum... et hoc est quod dicit Augustinus: *Animam totius Trinitatis capacem, nihil minus quam Trinitas potest implere*, etc. Excusado es decir que las teorías de S. Buenaventura van impregnadas del espíritu agustiniano con intensidad suma.

[118] *IV Sent.*, d. 49, p. 1, q. 2, a. 1, donde las pruebas que aduce para demostrar que «Beatitudo nostra est ipse Deus per seipsum», están tomadas de S. Agustín.

[119] *Summa*, art. 4, q. 5: «Per naturam quiescere non potest humanus appetitus, quousque deveniat ad apertam notitiam separatorum, maxime quidditatis et essentiae ejus qui est Prima Veritas... et ideo dicit Augustinus in I *Confess.*: *Tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*».

En Alej. de Hales hállase reproducido el sistema de S. Agustín con análoga claridad.

el influjo que en el campo filosófico, y especialmente en el psicológico y psico-teológico, ejerció entonces el platonismo, cuya fusión con el aristotelismo intentaron los teólogos con tan persistente como inútil empeño, se advierte al instante que los cauces por donde debían correr las doctrinas sobre la correspondencia entre la naturaleza y sobrenaturaleza distaban mucho de llevar a un aislamiento de relaciones entre ambos órdenes.

La manera aristotélica de entender la naturaleza, encerrándose y volviéndose sobre / sí misma a impulsos de la
152 forma sustancial, era aceptada en principio y utilizada cuando se trataba de la naturaleza como tal y sin referirla a otra naturaleza superior. Mas desde el momento en que esto último se efectuaba, echábase en olvido la noción aristotélica y sustituíase, como se hizo en otros muchos puntos, por la teoría platónica, sin cuidarse mucho de la coherencia o incoherencia de los principios entre sí, con tal que sirviesen aisladamente a la explicación concreta del dogma de que se tratase.

Así, la *forma sustancial*, al referir lo natural a lo sobrenatural, convertíase en la *forma de la ejemplaridad* reproducida en la cosa, según los principios platónicos o neoplatónicos expurgados y con el tinte cristiano que le imprimió el Pseudo-Areopagita. En lenguaje filosófico, los divinos ejemplares venían a ser fuente de atracción de los *ejemplados* por natural correspondencia entre unos y
153 otros, y en lenguaje teológico, la *imagen* de Dios, / impresa en sus criaturas con huella imborrable, hacía que las criaturas tendiesen a Dios naturalmente como a Soberano Artífice de su propia imagen. Los dos aspectos, filosófico y teológico, correspondíanse mutuamente, y ambos son la base de los razonamientos de la escolástica en este interesante punto, como sería fácil comprobar.

Éstas son también las fuentes de la *aspiración* de la naturaleza a lo infinito en la doctrina de S. Agustín, en la de los Padres alejandrinos en general y en la del Pseudo-Areopagita. Y hermanadas así razones filosóficas, razones patrísticas y razones teológicas, la teoría de la *naturaleza*, antes aristotélica que platónica en los escolásticos, conver-

tíase en platónica más que aristotélica cuando era menester.

Desde este punto de vista, la naturaleza, en vez de cerrarse sobre sí propia, rompe el círculo que la cerca y limita, y ábrese con expansión ilimitada hacia lo infinito,
154 en virtud de ese germen latente y misterioso, nunca bien / definido y siempre presupuesto, que, ora es *potencia obediencial* en el orden ontológico, ora es innata propensión de lo *ejemplado* al *ejemplar* en el orden intelectual, ora aspiración y apetito natural del Bien Sumo en el orden volitivo. San Agustín había dado la fórmula de esas *razones seminales* impresas en los seres desde su creación, en virtud de las cuales pueden éstos recibir variantes infinitas: «*Numeros quosdam*, dice, *a Deo creaturae insitos, sive causales rationes, quas mundo indidit*, cum primum simul omnia creavit, *quae ita sunt institutae*, ut usitata lege certis temporum intervallis, naturalia ex iis effecta ducantur, *et ut praeter ordinem illum quaedam exsistant, ut hoc ex eis futurum esset quod Factori placuisset*». (*De Gen. ad litt.*, l. VI, c. 13) [120].

Esta doctrina es la que sirve de norma a los conceptos de Alberto Magno, Alejandro de Hales, S. Buenaventura y a Sto. Tomás, quien reproduce el pensamiento mismo
155 agustiniano (cf. *I Sentent.*, d. 42, a. 2), y / en ella está la síntesis de los varios aspectos que toma entre los teólogos la teoría de la potencia obediencial.

El mismo S. Agustín había dado, no sólo la fórmula de la aspiración volitiva de la naturaleza a lo infinito (fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te) [121] de la que ya hemos hablado, sino también la de la reproducción intelectiva en nosotros del divino ejemplar y la consiguiente iluminación inmediata de Dios en el espíritu. «Spiritus ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis, *haeret*

[120] [RM., p. 89, nota, advierte que A. R. toma esta cita de Petavio sin notar que éste no reproduce literalmente el texto de S. Agustín, sino que hace una paráfrasis del mismo, diferenciando con diversos tipos de letra las palabras de cada uno. El texto de S. Agustín puede verse en ML 34, 349.]

[121] [*Confess.*, I, c. 1. ML 32, 661.]

enim Veritati nulla interposita creatura» (*De v. rel.*, c. fin.) [122].

Esta espiritual e inmediata iluminación psíquica la expresa Alejandro de Hales casi con las mismas palabras de San Agustín: «Nulla est interposita natura inter mentem et Deum». (*Summa*, I, q. 2, m. 3, a. 1, ad 3um). De un modo análogo se expresa Alberto Magno: «Inter mentem hominis et Deum nihil est medium, secundum ordinem substantiarum Deo participantium, sed inmediate est in Deum». (*Summa th.*, p. I, tr. 3, q. 14, m. 2). /

156 Y el mismo pensamiento aparece, no sólo en S. Buenaventura, donde es tan frecuente hallar aspiraciones a lo infinito y el concepto de *razones impresas*, sino también en Sto. Tomás, quien reconoce que así como Dios es el principio creador del alma, así también lo es de su iluminación: «Principium et creationis animae et *illuminationis ejus*» [123].

Por eso, y en ese sentido, no duda afirmar que Dios es el primer objeto del entendimiento, como es el primer ente: «Nihil est prius Deo neque secundum rem, neque secundum intellectum». [1.ª, q. 3, a. 5.] /

157 Hagamos constar, desde luego, que si en estas y en muchas otras reminiscencias de platonismo agustiniano han

---

[122] [El libro *De vera rel.*, c. 55, n. 113 (ML 34, 172) dice: «Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est, lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est». Pero las palabras de S. Agustín recogidas por A. R. pertenecen al libro *De diversis quaestionibus*, 83, q. 50, 4 (ML 40, 33).] [RM., p. 90, nota segunda.]

[123] 1.ª 2ae., q. 3, a. 7, ad 2um. Expresión del pensamiento del Aquinense parecen estos versos de Dante:

Lume è là su che visibile face
lo creatore a quella creatura
che solo in lui vedere ha la sua pace.

(*Parad.*, c. XXX, vv. 100-102)

Ma vostra vita sanza mezzo spira
la somma beninanza, e la innamora
di sè sì che poi sempre la disira.

(*Parad.*, c. VII, vv. 142-144)

[Hemos revisado el texto y las referencias de A. R. de acuerdo con la ed. Bianchi de *La Divina Commedia*, Firenze, Salani, 1929.]

pretendido escudarse los partidarios del ontologismo, en manera alguna es la mente de los teólogos referidos, ni de otros que emplean su lenguaje, sostener las doctrinas ontologistas en sus varias formas acerca de la visión de las cosas en Dios y mediante la intuición del Ente infinito. Antes bien, declaran en muchos lugares, y aun al exponer la teoría *iluminativa* de que venimos hablando, observan con frecuencia, que esa divina iluminación no hace ver la esencia de Dios [124], ni que veamos las cosas en Dios.

Lo que significa dicha doctrina en los teólogos que la sostienen es la existencia de las *razones seminales* de San Agustín, a manera de gérmenes de otro orden superior,
158 que me- / diante la acción de Dios pueden tener su perfecto desarrollo. Y eso es también lo que el mismo San Agustín llama *criatura espiritual incoada* y *estado informe* de la criatura [125] para recibir nueva forma, que en el fondo es lo que expresa la teoría común aludida cuando nos habla de la *potencia obediencial* y de las aspiraciones incoadas por *iluminación* en el orden intelectivo y por *aspiración* en el *volitivo*.

Resulta, pues, de lo expuesto que la teoría de la *aspiración* a lo sobrenatural no es más que la manifestación, en el orden psíquico, de la teoría común de la potencia obediencial, que en sí se aplica igualmente a los seres inteligentes que a los destituidos de entendimiento y a los
159 inanimados. Pero si en éstos es potencia / de carácter principalmente pasivo (decimos principalmente, porque pasividad absoluta no se da en ningún ente), no así en los seres dotados de inteligencia, cuya *potencia obediencial* para los actos sobrenaturales deliberados no puede menos de exigir los elementos intrínsecos al acto humano natural y, por consiguiente, reclama la actividad necesaria en dichos actos.

Resulta igualmente que, así como la potencia obediencial de la naturaleza excluye los *tipos* esenciales, de suerte

---

[124] Cf. Alb. Magno y Alej. de Hales en los lugs. cit.

[125] «Creatura, quamquam spiritualis et intellectualis, vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest *habere informem vitam*... *Formatur autem* conversa ad incommutabile lumen sapientiae, Verbum Dei». (*De Gen. ad litt.*, l. I, c. 5. [ML 34, 249 s.]).

que juntar éstos y aquélla es hacer una síntesis antitética, de igual modo la teoría aristotélica de la naturaleza excluye la concepción platónica de las *razones impresas* o aspiraciones y estados informes que en ella se hacen intervenir de la manera que acabamos de ver.

El aspecto filosófico del problema de las aspiraciones a lo sobrenatural no ofrece, por consiguiente, mejores garan-
160 tías de / una solución satisfactoria que el problema de la potencia obediencial, atendidos los principios en que uno y otro se fundan.

En cuanto a la verdad intrínseca de una *aspiración* a lo sobrenatural así entendida, basta observar: *a)* Que ese estado psicológicamente *informe* no corresponde a ningún estado de que tengamos conciencia y, por consiguiente, es imposible podamos nunca conocerlo ni afirmar su existencia. *b)* Toda *aspiración* absoluta a un fin supone proporción de medios a dicho fin, sin lo cual sería una aspiración absurda. Por lo tanto, o la naturaleza no aspira naturalmente a lo sobrenatural, o lo sobrenatural no lo es respecto de la naturaleza. *c)* Un fin sobrenatural en su consecución no puede ser natural en su apetibilidad sin presuponer o posesión o conocimiento de los medios correspondientes, los cuales ni naturalmente son poseídos
161 ni naturalmente pueden ser conocidos. / *d)* La aspiración a lo sobrenatural en la naturaleza supone en ella la existencia de dos fines últimos, ninguno de los cuales, sin embargo, puede ser verdaderamente último. En efecto, el fin natural deja de ser último desde el momento en que la naturaleza no se detiene en él y busca lo sobrenatural; y el fin sobrenatural no puede tampoco ser último, puesto que depende de una voluntad positiva y no de las leyes de la naturaleza el conseguirlo. *e)* Lo que es objeto de aspiración natural del entendimiento y de la voluntad, es objeto [126] de una tendencia necesaria, absoluta, y cuya consecución le es debida al ente como su propia naturaleza. Mas lo sobrenatural, ni es objeto necesario a la naturaleza,

[126] [El texto de estas dos últimas líneas se omite en la ed. de RM., (p. 93). A su vista, resulta innecesaria la nota de pie de página, ed. RM., ibid.]

ni puede ser apetecido sino condicionalmente, ni su consecución le es debida más que por libre ordenación divina. /

[c)] El aspecto crítico

162 Desde este punto de vista tenemos ante nosotros el problema referente a quiénes sean los teólogos que afirman o niegan la mencionada aspiración a lo sobrenatural y bajo qué condiciones sostienen unos y otros sus doctrinas respectivas. Es ésta cuestión secundaria, que sólo hemos de tratar en cuanto no faltan quienes, para unificar las teorías sobre este asunto, sacrifican el verdadero carácter y distintivo que las separa.

He aquí las normas generales que pueden guiarnos para formar criterio en la materia:

a) Teóricamente y en abstracto, la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza fue siempre reconocida por las escuelas teológicas, sirviendo de base para la determinación de lo natural la doctrina aristotélica, y definiendo lo sobrenatural negativamente, o sea, lo que no es natural.

En concreto, la distinción del orden natural y del so-
163 brenatural exigía que éste / se definiese también con subordinación a un principio dado. Y aquí comienzan las divergencias y opiniones de que hemos hecho mención.

b) Mas la distinción entre lo natural y lo sobrenatural no basta. Es necesario que, después de la distinción y por lo mismo que existe distinción, se explique la *unión*, el enlace y nexo de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Para esto no quedaban más que dos procedimientos dentro de los principios generales de la antigua filosofía: o sostener que lo sobrenatural es *yuxtapuesto* y extrínseco a la naturaleza, lo cual no basta para explicar sus efectos, o admitir en la naturaleza un sustentáculo latente y un principio íntimo de asimilación de lo sobrenatural, de modo que, sin dejar de serlo, resultase como fundido con la naturaleza en sus actos vitales y propios. /

164 En esa alternativa, la segunda solución era la única aceptable, la que más se conformaba con la tradición teológica que dejaba la naturaleza en manos de Dios respecto

de lo sobrenatural, y la que había servido a S. Agustín en sus combates con el pelagianismo.

Poco importaba el sacrificio de la concepción aristotélica de la naturaleza y su sustitución provisional en el orden teológico por una concepción semiplatónica. Poco importaba tampoco el dejar de precisar con exactitud la naturaleza de aquel *principio de asimilación,* ora como *potencia obediencial,* ora como *apetito* y aspiración de lo sobrenatural. Bastaba el hecho de una positiva subordinación de la naturaleza creada a su Creador, que era menester reconocer, y el hecho también de la aspiración a lo infinito que domina el corazón y el espíritu humano. /

165 Ésta era la forma en que se ofrecía también la doctrina de S. Agustín y en la que tan de relieve se ponía *el hecho* de esa común aspiración. Por otra parte, un error naturalista, que provenía de los expositores árabes de Aristóteles, enseñaba en el siglo XIII que Dios no puede ser el fin del hombre, porque, estando a distancia infinita de la criatura, no existía proporción alguna entre su entidad y aquel supremo destino.

Esto obligaba a mantener cada vez más el criterio agustiniano, haciendo resaltar este hecho de nuestra aspiración a Dios, por donde se patentizase que, lejos de estar lo infinito a inconmensurable distancia de la inteligencia y de la voluntad humanas, era Él supremo objeto de sus anhelos, pues Dios mismo así lo había querido, al depositar en el fondo de nuestra naturaleza los gérmenes de una potencia intelectiva y volitiva que busca instintivamente

166 lo / infinito.

c) Los teólogos del siglo XIII están unánimes en sostener la doctrina que acabamos de indicar, señalando marcadamente el *hecho* de una aspiración a lo sobrenatural, pero sin cuidarse de precisar y distinguir lo que en el hecho de esa aspiración corresponde a la naturaleza, tal cual es, de lo que pertenece a la naturaleza [127] en el estado histórico en que nos hallamos, después de que conocemos el orden sobrenatural a que estamos destinados.

---

[127] [La ed. RM., p. 95, omite esta última línea.]

Tal es el aspecto general que ofrece a primera vista el problema en Alejandro de Hales y Alberto Magno, en Sto. Tomás y S. Buenaventura, en Egidio Colonna, Ricardo de Mediavilla y Enrique de Gandavo [127 bis].

167 Las bases de todas las argumentaciones en / este punto son: 1.º Que el hombre apetece naturalmente su propia perfección y felicidad, y ni una ni otra existe sino en la posesión de Dios tal cual es. 2.º Que el alma es naturalmente capaz de lo infinito en su entender y querer; por consiguiente, no puede aquietarse sino en la posesión de lo infinito. 3.º Que la amplitud de una potencia se mide por la amplitud de su objeto, y el objeto del entendimiento es, de una parte, la esencia; de otra, toda verdad; por consiguiente, el entendimiento no habrá llegado a la plenitud de su perfección sin poseer la suma verdad tal cual es en su esencia. 4.º Que el entendimiento busca y apetece conocer la causa después de visto el efecto en la naturaleza; el alma, además, es *imagen* divina, que participa la luz de Dios y, por consiguiente, busca a Dios, ya que las criaturas no tienen tampoco más que lumbre participada y son un efecto, como lo es nuestro ser.

Estos argumentos, repetidos en una u otra forma por los teólogos a que venimos refiriéndonos, si fuesen concluyentes, serían la negación radical de la tesis que se proponen sustentar los que los aducen. Ellos probarían que la
168 naturaleza *exige* / lo sobrenatural, lo que equivale a negar la existencia de toda sobrenaturaleza y a destruir lo mismo que se intenta edificar.

Si lo sobrenatural es de *libre determinación* en Dios, y de su voluntad depende el negar o conceder ese don, es imposible que la naturaleza pueda reclamarlo nunca, pues, de lo contrario, sería lo sobrenatural y no sería al mismo tiempo objeto de la voluntad libre de Dios. La naturaleza exige lo que en su orden le corresponde, y lo que le corresponde no puede menos de ser natural, así como lo que depende de la divina largueza no puede menos de estar fuera de la naturaleza a que le es conferido y que ella no exige.

[127 bis] Véanse los lug. respect. ya cit.

Esta contradicción latente en los argumentos con que se pretende demostrar la natural aspiración del hombre a lo infinito, es un nuevo aspecto de aquella que hemos
169 notado / al tratar de la potencia obediencial, que, de una parte, ha de corresponder a la naturaleza para que sea natural, y de otra, destruye el tipo de la naturaleza, haciéndola «obediencial».

De eso proviene la falta de precisión en los que hablan de aspiraciones a lo sobrenatural, sin que se vea con claridad si ese *apetito* es puramente natural o responde al estado en que se halla la humana naturaleza respecto de lo sobrenatural, pues indistintamente emplean los mismos argumentos en todos los casos.

Sto. Tomás, en diversos lugares de sus obras, singularmente en la *Suma Teológica* (I. p., q. 12, a. 1 [128], y 1.ª 2ae.,
170 q. 3, a. 8 [129]), / y en la *Suma Cont. Gent.* ([l. III,] c. 50, 51) [130], aparece empleando el mismo lenguaje ambiguo sobre las aspiraciones de la naturaleza, del cual se ha valido Jansenio para utilizar falsamente la autoridad del Aquinense en su favor.

Muy lejos está Sto. Tomás de las ideas jansenistas. Pero es menester convenir en que su doctrina sobre este punto no aventaja a la de otros escritores de su siglo y envuelve mucho de indeciso, mucho de confuso, y cuya interpretación habrá de discutirse en todo tiempo. Con razón se puede preguntar si la segunda parte de la *Suma Teológica*, en su conjunto, trata del hombre sobrenatural o es un estu-
171 dio psíquico / del hombre según su naturaleza, del hombre natural. Y la respuesta, sin que sea indiscutible en cualquiera de los dos sentidos, es mucho más probable en el último que en el primero.

d) Íntimamente enlazado con lo que acabamos de indicar está el punto relativo al carácter del *appetitus* de

[128] «Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam».

[129] «Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae».

[130] Después de haber mostrado en los cap. anteriores en qué no está la felicidad del alma inteligente, en el cap. 50 excluye como objeto de ella el conocimiento abstractivo de Dios y sienta la conclusión: «Non potest esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae».

que se habla en la escolástica e invoca Sto. Tomás para significar la aspiración del hombre a lo sobrenatural.

Que existe en el hombre un apetito *elícito* de la perfección sobrenatural, una vez conocida por manifestación revelada, no es discutido por nadie. Porque el apetito *elícito* en tanto es tal, en cuanto supone conocimiento de un bien que se ofrece a nuestra percepción y que la voluntad apetece por propia determinación. Todo apetito elícito es apetito de elección o electivo. Por consiguiente, si lo sobrenatural es apetecible, ha de serlo necesariamente por actos elícitos de la voluntad. /

172 Mas resta saber si con anterioridad al apetito elícito existe en el hombre algún apetito *innato* de sobrenaturaleza, y en esto comienza la controversia, o, mejor dicho, manifiéstase en nueva forma el problema de las aspiraciones a lo sobrenatural entre los antiguos.

Dos soluciones extremas aparecen al tratar este punto. La una convierte este *appetitus innatus* de los antiguos escolásticos en forma esencial de todo apetito elícito, de modo que el apetito elícito no es más que una variante de la aspiración psicológica esencial y necesaria de la naturaleza al orden de sobrenaturaleza. Esta solución es la base de la teoría protestante y janseniana respecto de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.

La solución opuesta convierte el apetito elícito en forma esencial psicológica del apetito innato, de modo que el apetito innato no incluye en sí una forma, sino que es
173 una aspiración vaga / de la naturaleza al bien, cuya determinación le será impuesta bajo la dirección cognoscitiva y volitiva del apetito elícito. Es la antítesis de la interpretación heterodoxa antes mencionada.

Según esto, el apetito innato no es sino la misma naturaleza en cuanto inclinada por sí a algún bien o perfección.

El apetito elícito o electivo de una cosa sigue a la percepción de ésta; el apetito innato precede a esta percepción y, por consiguiente, no es acto, sino inclinación capaz de ser actuada en cualquier orden de actos elícitos. El apetito elícito puede ser múltiple, según la variedad de objetos apetecidos; el apetito innato no puede ser más que uno, aunque traducible en múltiples variedades de elección. El

apetito elícito puede recaer sobre un bien aparente; el apetito innato es siempre expresión de un orden natural y, por lo mismo, de un bien real.

Tal es la doctrina comúnmente sostenida por los teólo-
174 gos después que el protestantismo / y el jansenismo llevaron a extremos dogmática y filosóficamente absurdos la teoría de la *aspiración innata* a lo sobrenatural.

Pero ¿responde esa doctrina a las enseñanzas de los teólogos medievales de que nos ocupamos? Y en el orden doctrinal, ¿puede denominarse *apetito*, con propiedad teológica y psicológica, lo que no es acto de la naturaleza, sino la misma naturaleza, y lo que no constituye aspiración determinada, sino objeto determinable en una aspiración elícita? ¿Es posible que exista un apetito elícito de lo sobrenatural donde no existe un apetito innato del mismo orden, sin que los actos elícitos de esa aspiración a lo sobrenatural dejen de ser psicológicamente propios, o sin que se traduzcan, en otro caso, por complemento natural del apetito natural innato? ¿Cabe admitir una potencia obediencial para los actos elícitos sobrenaturales sin que en la naturaleza responda el principio innato de aspiración, que es el que hace que los actos elícitos sean actos
175 vitales e intrínsecamente / propios de la naturaleza que los produce?

Estas cuestiones, que suscita la solución últimamente expuesta, ponen de manifiesto dos cosas. Primero, que con negar la existencia de una aspiración innata a lo sobrenatural, no por eso queda mejor resuelto el problema del enlace entre naturaleza y sobrenaturaleza que si se admitiese aquella aspiración, antes bien, dada la teoría de los *tipos esenciales fijos*, la aspiración a lo sobrenatural venía a constituir el único eslabón que permitiese, al menos en apariencia, enlazar la naturaleza con la sobrenaturaleza, sin quebrantar notablemente los tipos mencionados.

Segundo, que los antiguos teólogos tenían en las dificultades que origina la última solución motivos harto graves para determinarse en favor de un apetito de lo sobrenatural, guareciéndose bajo la sombra protectora del gran San Agustín, cuyos principios sobre la materia privaron

176 por lar- / go tiempo y tan significados son en el sentido de la mencionada aspiración.

En efecto, los antiguos escolásticos desconocieron en absoluto el *apetito innato* en la acepción en que nos hablan de él los que, según hemos visto, lo identifican con la naturaleza. Es necesario reconocerlo; los teólogos del siglo XII y XIII admiten un *apetito innato* de lo sobrenatural que, por ser verdaderamente tal, no lo identificaron jamás con la voluntad y con el entendimiento, sino que lo consideran como *acto* del entendimiento y de la voluntad. «Est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturae et ejus motus et operatio», dice Sto. Tomás [130 bis], y ese es el pensamiento de Alejandro de Hales, de Alberto Magno y de San Buenaventura, prescindiendo de otros. Para ellos, el *appetitus innatus* no representa un estado inerte y pasivo determinable por el apetito elícito, sino que, al contrario, es un estado activo de aspiración en la naturaleza, que, en
177 su orden de actividad, no / se diferencia de la que caracteriza al apetito elícito.

Entre los teólogos a que nos referimos no es el *dinamismo* lo que distingue el apetito innato del apetito elícito; lo que separa uno y otro es el *modo de ejercerse* la actividad y fuerza dinámica de cada uno. El dinamismo del apetito innato se desarrolla en actos del espíritu inmutables y necesarios, que por eso se dicen aspiración natural e innata; el dinamismo del apetito elícito se desenvuelve en actos de personal elección, los cuales se denominan elícitos porque son propiamente *electivos*. Pero aunque el apetito innato es acto de aspiración natural, no es acto de *exigencia* de lo sobrenatural, sino de *capacidad* para la sobrenaturaleza.

Tal es la antigua doctrina escolástica, y es manifiesta equivocación atribuirle otro concepto del apetito innato, como, después de Cayetano y de Ripalda, suelen hacer otros muchos en sus pretensiones de armonizar teorías y vindicarlas de las acusaciones jansenianas. /

[130 bis] [La cita está en el *Dicc.* de VACANT, art. «appetit», en cuya col. 1692 puede verse, atribuido, por cierto erróneamente, a la *S. Th.*, I, q. 60, a. 1, ya que en este lugar no figuran aquellas palabras. La cita no es, por tanto, literal. V. también *S. Th.*, I, qq. 78, a. 1, ad 3um, y 81, a. 1, c.]

178 Ciertamente, no es ése el legítimo camino de las vindicaciones, ni con ello se consigue más que acrecentar dificultades exegéticas y críticas, como se advierte sin dificultad en las forzadas interpretaciones a que los aludidos teólogos se ven en la precisión de acudir [131].

Por lo que hace a la verdad intrínseca de la doctrina, colígese de lo expuesto que ni la de los unos ni la de los otros es admisible, y que en ninguna de ellas se nos ofrece una solución aceptable del enlace entre lo natural y lo sobrenatural.

179 Venimos, pues, a parar por otro camino a la con- / clusión ya conocida. Para enlazar la naturaleza y la sobrenaturaleza en los actos psicológicos, ni basta ni se requiere ningún apetito innato de lo sobrenatural, de igual suerte que, desde el punto de vista ontológico, ni se requiere ni basta la *potencia obediencial*.

Es necesario en uno y otro caso penetrar más íntimamente en el concepto de naturaleza y declararla intrínsecamente modificable, bajo la acción divina, por la determinación de nuevas relaciones, variables hasta lo infini-
180 to, / mientras se respete el principio de contradicción. De esta suerte, y sólo de esta suerte, puede explicarse que Aquél que ha formado la naturaleza venga, con el orden de sobrenaturaleza, a obrar tan intrínsecamente sobre ella cual si la nueva forma sobrenatural fuese una expresión del dinamismo natural [132]. /

[5.—¿Es posible la creación de una sustancia sobrenatural?]

181 Vengamos ahora a la última de las cuestiones relacionadas con la *potencia obediencial*. ¿Puede existir potencia

[131] El Card. Cayetano fue el primero que exponiendo a Santo Tomás, se apartó de la doctrina tradicional de la Escuela sobre el carácter del apetito innato. Escoto había sido, a su vez, el primero en sistematizar la doctrina impugnada por Cayetano. Las exageraciones de algunos escotistas y la oposición sistemática al escotismo determinaron la actitud de Cayetano, seguida por otros muchos después, entre ellos, por Suárez, y más tarde, por Ripalda. Entre los que se vuelven a las antiguas tradiciones del apetito innato figuran, sin embargo, los eminentes Soto, Ruiz y Valencia.

[132] [Esboza A. R. lo que más adelante (p. 204 ss.) desarrollará como su propia doctrina en la materia.]

obediencial que permita la producción sustancial de un ente naturalmente sobrenatural? Este problema es el mismo de la posibilidad o imposibilidad de una sustancia sobrenatural creada. Pero de intento lo formulamos de esa otra manera, porque en el fondo no es ni puede ser otro el punto discutible entre los contendientes. Si la potencia obediencial no tiene por límite las formas de la naturaleza, en cuanto se opone ésta a lo sobrenatural, es posible una sustancia creada que sea sobrenatural por naturaleza. Si, por el contrario, el concepto de potencia obediencial exige el tipo concreto de naturaleza en el sentido corriente, una sustancia creada no puede ser sobrenatural, pues le falta la potencia, o sea, la intrínseca posibilidad para ello.

182 En el primer caso, la potencia obediencial / es la base del ser natural, y, por lo mismo, todo lo que se dice potencial respecto de éste pudiera corresponder en acto a un ente como le corresponde la naturaleza misma que posee.

En el segundo caso, el ser natural es la base de la potencia obediencial; por lo tanto, sólo será posible la potencia para lo sobrenatural supuesta la entidad natural tal como la concebimos, que es por sí misma la exclusión de la sobrenaturaleza esencial.

Mas he aquí, en la conciliación de estos dos extremos, el problema más difícil para los contendientes y el origen de interminables divergencias.

Los que admiten la posibilidad de una sustancia sobrenatural creada, lo mismo que los que la niegan, no conceden en realidad ni el primero ni el segundo de los extre-
183 mos propuestos. / Unos y otros, según la filosofía tradicional aristotélica, se ven obligados a admitir, de una parte, que la naturaleza es la base de su potencia obediencial, porque, de lo contrario, desaparece el tipo de cada naturaleza como anterior a todo acto de la voluntad divina. En la doctrina aristotélica, la naturaleza es la norma exclusiva de su propia potencialidad, y la potencia no existe sino por la naturaleza y para su perfecta formación.

De otra parte, todos reconocen y admiten una potencia obediencial que es *extrínseca* a la naturaleza, en cuanto se funda en un dinamismo ajeno a la perfección propia de

lo natural y en cuanto, por consiguiente, no es una exigencia de la naturaleza. Según esto, la potencia obediencial
184 está en razón inversa de la / potencia común natural entendida en sentido aristotélico, y, lejos de ser medida y determinada por la naturaleza, es determinada y medida por un agente extrínseco a ella que somete a dicha potencia obediencial todo el ser y obrar de los entes naturales.

De estos dos aspectos antitéticos resulta que, según la preferencia que se le dé al uno sobre el otro, habrá de aparecer, o la naturaleza subordinada a la potencia obediencial, o la potencia obediencial subordinada a la naturaleza. Pero como dichos aspectos antitéticos constituyen simultáneamente la tesis común de los contendientes, y de su conjunto precisamente se origina la síntesis doctrinal
185 de lo que unos y otros entienden / por naturaleza, es necesario concluir que ni para unos ni para otros puede ser lógica la subordinación mencionada ni admisibles las consecuencias que de ahí intenten deducirse.

Esta intrínseca contradicción latente en la referida doctrina nos la confirma el hecho de que unos mismos argumentos sean utilizados, ora para probar que no es posible una sustancia sobrenatural creada, ora para demostrar su posibilidad, según se arguya desde el punto de vista de la potencia obediencial, o desde el punto de vista de las condiciones esenciales de la naturaleza [133].

En efecto, los que con Ripalda admiten la posibilidad de una sustancia creada sobrenatural arguyen, en primer término, de esta suerte, partiendo implícitamente de la potencia obediencial de las esencias bajo la acción de Dios: No repugna que se dé una gradación sustancial de perfecciones sucesivas hasta lo indefinido, o sea, es posible que Dios produzca entes infinitamente superiores a todo
186 lo creado. Luego es / posible un ente creado sobrenatural,

---

[133] [En cuanto a los tres argumentos que siguen a favor de la posibilidad de una sustancia sobrenatural y su refutación, v MIGNE, *De Gratia*, q. proem., a. 2 (ed. cit., X, col. 32 s.); son, respectivamente, las objeciones 2.ª, 3.ª y 4.ª y 1.ª. Sobre los otros tres argumentos, en contra de tal posibilidad, v. RIPALDA, *De ente supernaturali*, I, disp. 23, s. 15, 18 y 16.] [V. RM., p. 103, nota.]

porque es posible un ente infinitamente superior a los existentes que no sea infinito, pues está siempre bajo la potencia divina, que determina sus cualidades como determina la de los entes elevados al orden sobrenatural.

Los que no admiten tal posibilidad, arguyen, a su vez, partiendo de los *tipos naturales* de las esencias, e invirtiendo el argumento anterior, dicen: Toda esencia creada debe ser tal que, sin dejar el tipo de su naturaleza, pueda ser elevada indefinidamente a otros grados superiores; luego una sustancia sobrenatural creada es imposible, porque estaría [no] en potencia de elevación, sino en acto esencial, y, siendo este acto de una perfección infinita y perteneciéndole por naturaleza esta perfección, el ente creado sobrenatural sería propiamente [134] una sustancia increada.

En el primer argumento se echa en olvido que, según
187 los principios de los que lo / formulan, toda la potencialidad de los entes y la potencia divina respecto de ellos son determinadas por el tipo esencial de cada naturaleza, al cual ni la potencia obediencial del ente ni la potencia divina en el mismo habrán jamás de sobreponerse.

El argumento, pues, se reduce a la cuestión filosófica de si puede o no admitirse una serie infinita de entes naturales, unos más perfectos que otros. Pero aun admitida esta posibilidad, nada se habría adelantado respecto del orden sobrenatural, pues no siendo éste elemento de la naturaleza, quedaría siempre fuera de ella en dicha serie. Pretender llegar por una serie infinita de perfecciones naturales a la sobrenaturaleza, es comenzar suponiendo lo que está en cuestión y declarar que lo infinito en la naturaleza la convierte en sobrenatural. /

188 No es más concluyente el argumento utilizado por los sostenedores de la doctrina opuesta. De que la naturaleza creada, tal como la conocemos, esté en potencia respecto de lo sobrenatural, no se sigue que esta potencia sea esencial respecto de *toda* naturaleza creable. Decir lo contrario es deducir el tipo de toda potencia del tipo de la natura-

[134] [En la ed. RM., p. 103, se omite la línea precedente, desde las palabras «esta perfección...», inclusive.]

leza como ésta se nos ofrece, y esto es evidentemente gratuito e ilógico. Por lo mismo que la potencia obediencial está en su amplitud y límites *fuera* de la naturaleza, nadie puede medirla exclusivamente por ésta. Hacer otra cosa es dar por resuelto el problema que se intenta resolver.

No cabe, pues, concluir, de que un ente esté esencialmente en acto sobrenatural, que este ente es increado, sino tan sólo que no es un ente de la categoría de los creados conocidos por nosotros, que es cosa muy diferente. /

189 Segundo argumento en favor de la substancia sobrenatural creada, con base implícita en la potencia obediencial.

Una sustancia sobrenatural creada no repugna, ni en cuanto sustancia ni en cuanto finita. No en cuanto sustancia, porque Dios es también sustancia sobrenatural por excelencia. No en cuanto finita, porque existen accidentes sobrenaturales que constituyen lo sobrenatural en el hombre y en los ángeles. Luego no repugna una sustancia sobrenatural finita, pues la potencia divina puede hacer todo lo que no tiene repugnancia intrínseca, cual acontece con los términos finitos de sustancia y de sobrenatural, que ambos existen realmente.

Segundo argumento contra la sustancia creada sobrenatural, con base implícita en el carácter de la naturaleza.

190 La naturaleza elevada a lo sobrenatural / pertenece a Dios por *filiación adoptiva*, y la filiación adoptiva significa una cualidad externa y accidental respecto de la naturaleza adoptada. Una filiación no adoptiva sería una filiación intrínseca y sustancial, y una filiación intrínseca o esencial es una filiación natural. Luego la sustancia creada sobrenatural exige que ésta exista por filiación natural de Dios, lo cual es absurdo. Luego el tipo esencial de la naturaleza creada excluye su sobrenaturaleza sustancial.

El primero de estos argumentos no es concluyente, porque no basta que dos cosas sean en sí posibles para que sea posible en absoluto su unión sustancial. Un cuadrado y un círculo son posibles, y, sin embargo, de ahí no se sigue la posibilidad de un círculo cuadrado. /

191 Los que formulan el argumento son los primeros en estar obligados a respetar, no sólo los tipos incomunicables por inmediata exclusión contradictoria, como en el

ejemplo propuesto, sino todos los demás tipos de la naturaleza en sentido aristotélico, pues ellos sirven de base a su teoría general de los entes.

Lo que se ha de probar no es, pues, que no repugna una sustancia sobrenatural, ni lo sobrenatural en lo creado, sino que la sustancia creada no excluye por su naturaleza, tal como se entiende tradicionalmente, el ser intrínsecamente sobrenatural, que es lo que se discute. /

192 A su vez, el argumento propuesto por los adversarios tampoco prueba nada.

De que en el orden de *filiación* no haya medio entre la filiación natural y la filiación adoptiva, no se sigue que la filiación que no sea adoptiva, en el sentido que se pretende, ha de ser filiación natural. La filiación adoptiva respecto de Dios recae sobre la criatura, no precisamente en cuanto *elevada* a lo sobrenatural, sino en cuanto *ente creado* que participa de la sobrenaturaleza, sea por elevación, sea por naturaleza. Por lo tanto, una criatura naturalmente sobrenatural, mientras sea ente creado y participe, mediante la creación, de lo sobrenatural, tendrá la misma filiación adoptiva que las criaturas existentes.

Para sostener lo contrario es necesario suponer antes
193 que un ente finito sobrenatural no puede ser / creado, lo que sería incurrir en una petición de principio y dar por sentado que la actual naturaleza es ejemplar insustituible de toda naturaleza creable.

Tercer argumento en favor de la sustancia sobrenatural creada con base implícita en la potencia.

Dios puede hacer que los actos sobrenaturales sean intrínsecamente propios de la criatura natural, de suerte que sean actos vitales suyos, cual si fuesen de la misma naturaleza, sin que por eso deje la criatura de ser un ente finito. Luego Dios puede producir un ente finito en el cual se junten el ser y el obrar sobrenatural, puesto que los extremos que sustancialmente son asimilables pueden tener un mismo principio sustancial. /

194 Tercer argumento contra la sustancia sobrenatural creada, con base implícita en el carácter de la naturaleza.

Lo que constituye la forma esencial de una naturaleza no puede ser forma esencial de otra, sin que ambas natu-

ralezas se confundan o se reduzcan a seres de la misma especie. Ahora bien, lo sobrenatural es forma natural en Dios. Luego si hubiese una criatura cuya forma natural fuese lo sobrenatural, o sería Dios, o un ser infinito como Dios.

Veamos el valor de estos razonamientos. El primer argumento en favor de lo sobrenatural creado prueba, sin duda, que el tipo de naturaleza aristotélica es prácticamente abandonado por cuantos admiten la adaptación intrínseca del mismo a los actos vitales sobrenaturales, se-
195 gún atrás queda expuesto. Mas, / según los principios de los que así argumentan, sea cualquiera el modo como haya de explicarse esa compenetración de la naturaleza por lo sobrenatural, es lo cierto que hay que mantener la realidad de un tipo natural intrínsecamente inmutable, y, por lo mismo, intransformable intrínsecamente en naturaleza sobrenatural. Por consiguiente, si lo sobrenatural en la naturaleza creada no prueba la transformación de ésta, ningún argumento puede formularse sobre eso para probar que una naturaleza creada pueda ser sobrenatural, puesto que ninguna naturaleza creada bajo la acción de lo sobrenatural, según los mismos a que nos referimos, deja de ser natural.

El argumento de los adversarios de lo sobrenatural creado es otro sofisma evidente. Sin duda que la forma esencial de una naturaleza no puede ser forma esencial de otra
196 naturaleza diversa, sin que sea y no / sea diversa al mismo tiempo. Pero es absolutamente falso que lo sobrenatural comunicable a los entes creados sea lo sobrenatural del Ente infinito. Es éste un error que lleva directamente al panteísmo, porque lo sobrenatural de las criaturas no puede ser nunca forma natural en Dios sino en cuanto lo sea la naturaleza misma de dichas criaturas, ya porque lo natural y lo sobrenatural finitos proceden de Dios de la misma manera, ya porque lo sobrenatural, según los mismos que así arguyen, está en la potencia del ente creado, de la cual es *educido*. Afirmar, pues, que lo sobrenatural creado es forma natural en Dios, es identificar a Dios con la criatura, así en el orden de la naturaleza como en el de sobrenaturaleza.

Si fuese válido el argumento de que nos ocupamos, no sólo sería absurda la existencia de un ente sobrenatural finito, sino que lo sería igualmente la existencia de lo so-
197 bre- / natural participado a la naturaleza finita, tal como de hecho existe. La razón es obvia; lo que es forma esencial en Dios no puede comunicarse, ni aun accidentalmente, a la criatura, sin que Dios y la criatura tengan una forma común, o sea, sin que desaparezca el ser propio de lo finito en sus actos vitales y el Ente infinito deje de existir.

Que si lo sobrenatural en lo finito no es más, según queda expuesto atrás, que una participación *por analogía* de lo infinito, inmensamente distante de su ser esencial, se ve fácilmente que el argumento propuesto no prueba cosa alguna contra la sustancia sobrenatural creada, puesto que la pretendida comunicación de *forma* desaparece en absoluto y con ella todo el valor del raciocinio mencionado.

198 El argumento que examinamos es / una reminiscencia de las *participaciones* en sentido neoplatónico, como otras análogas, o, mejor, es un razonamiento del neoplatonismo acomodado exteriormente a la ortodoxia, pero manteniendo en el fondo los inconvenientes de la escuela de donde procede, como acabamos de ver.

Es de notar que Sto. Tomás no es ajeno a esa manera de argumentación. Así, en la *S. Th.*, p. 1, q. 12, a. 5, ad 3um., a esta objeción: «Illud quod est creatum nihil prohibet alicui creaturae esse naturale; si ergo per aliquod lumen creatum essentia Dei videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae», etc., responde: «Dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae: quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est». /

199 Por donde se ve que, mientras, de una parte, niega Santo Tomás que la forma divina pueda ser forma natural de una criatura, admite, de otra parte, que la criatura pueda ser deiforme por participación de aquella misma forma, a la manera que la forma del fuego no es natural más que en el fuego y puede ser forma participada en el

aire caliente, según declara en el lugar citado, o en el hierro candente, como manifiesta en otros lugares.

Se alcanza sin dificultad que este argumento neoplatónico, si se llevase a sus legítimas consecuencias, daría como término de tales *participaciones* un inevitable panteísmo. /

200 CONCLUSIÓN

Hagamos ahora, por vía de conclusión, algunas observaciones:

1.º En la teoría de los *tipos esenciales* de la naturaleza ni los que admiten la posibilidad de una sustancia creada sobrenatural ni los que la niegan prueban su aserto ni pueden probarlo lógicamente. Lo hemos visto ya, y queda expuesta la razón de ello.

2.º El concepto de sobrenaturaleza no es el mismo para los que niegan y para los que afirman la posibilidad mencionada. Los primeros definen lo sobrenatural como forma accidental que excede toda naturaleza creada y creable. Los segundos, lo definen como excediendo a toda la naturaleza creada y sus naturales exigencias.

Dicho se está que estas limitaciones que no proceden
201 de una teoría son acomodaticias, y, por consiguiente, / en ellas no puede apoyarse ningún argumento sólido en favor de las tesis respectivas.

3.º Las diversas y encontradas opiniones atrás juzgadas sobre el carácter esencial de la sobrenaturaleza no pueden menos de dar origen a muy diversos procedimientos para impugnar la posibilidad de lo sobrenatural creado. Pero todos ellos, en lo que puedan tener de valor filosófico, redúcense a los mencionados [135]. /

[135] La posibilidad de un ente sobrenatural creado se ha impugnado también recurriendo a argumentos como el de que una sustancia sobrenatural creada sería por su naturaleza impecable, que no se hallaría en la condición de viadora, etc. Citamos esto por vía de ejemplo. Por lo demás, ni hay inconveniente alguno en que una criatura sea impecable por su naturaleza, y lo opuesto nadie ha podido demostrarlo, ni lo sobrenatural exige la impecabilidad para serlo. Ciertamente, en el actual orden de la Providencia vemos que el estado sobrenatural no supone la impecabilidad

202 En cuanto a los argumentos en favor de una sustancia creada sobrenatural, pudieran ser válidos, si se formulasen independientemente de la teoría de los tipos de naturaleza, que los hace ilógicos y no concluyentes.

Ni unos ni otros, pues, demuestran sus respectivas aserciones en favor o en contra de una sustancia sobrenatural creada.

4.º Saliendo de la teoría en que están modeladas las referidas opiniones y según los principios de nuestra doctrina acerca de la constitución de la naturaleza, la sustancia sobrenatural creada es tan posible intrínsecamente como la sustancia creada natural.

---

ni aun la ausencia de pecado. Así, el pecado leve es compatible con la más alta manifestación de lo sobrenatural en nosotros, que responde al estado de gracia. Y el pecado grave es perfectamente compatible también, no sólo con el estado sobrenatural, sino también con actos propiamente sobrenaturales. Cabalmente, algunos de estos actos sobrenaturales (los de la fe y de la esperanza) son condición previa para la justificación después de la culpa.

Cosa análoga ha de decirse respecto de ser o no viador un ente naturalmente sobrenatural. Según lo que se entienda por *viador*, lo mismo puede concederse que negarse la aserción, sin que en ello resulte comprometida verdad alguna dogmática.

[CAPITULO III

SOLUCIÓN RUIBALISTA DEL PROBLEMA

ARTÍCULO PRIMERO

EXPOSICIÓN ANALÍTICA

1

Constitución de los órdenes natural y sobrenatural]

204 Si la naturaleza no es ni puede ser más / que un sistema de elementos primarios en intrínseca relación, según exponemos en el lugar oportuno [136], y si, fuera del principio de contradicción, estas relaciones son susceptibles de combinaciones infinitas, la naturaleza existente no es más que una de esas posibles combinaciones, que se denominan orden natural, porque cada ejemplar existente y resultante de relaciones está, a su vez, en mutua relación externa con los demás de su orden, y cada orden con los de otros órdenes, de suerte que las exigencias de cada ser y de cada naturaleza se llenan y cumplen dentro del orden total de los seres que entran en ese nexo universal y común enlace.

Según esto, todos los entes cuyo dinamismo se actúa en el conjunto de realidades existentes constituyen el sis-

[136] [V. PFD IX, 430-511, en especial 507, n. 724. V. también los ll. cc. en la nota siguiente.]

tema de entes naturales o el sistema de la naturaleza. Las facultades sensitiva, intelectiva y volitiva, en cuanto potencias actuables según su forma propia en el mundo de la realidad, son otras tantas manifestaciones del dinamis-
205 mo mencionado, que entran en el orden común de / los demás seres naturales.

La naturaleza, pues, no está en cada elemento sino en cuanto éste participa de la perfección total del conjunto, porque sólo en el conjunto se halla y se manifiesta todo el dinamismo perfectivo y toda la realidad de la naturaleza.

Así como en el orden del conocimiento no existe idea que no resulte de la percepción de relaciones, según veremos [137], de igual manera no existe realidad que no se manifieste en relaciones y por sus relaciones. De ahí que nunca sea por nosotros conocida una realidad absolutamente aislada, sino que toda realidad, o se define con relación a los elementos de que se compone o con relación a otras realidades extrínsecas, que son también en otro orden elementos de la cosa en el todo de una más amplia categoría en la cual se considera y respecto de la cual es parte la cosa singular.

Resulta, pues, que, lejos de ser conocido el ente como natural primero que la naturaleza, ésta, en cuanto sistema de relaciones de los entes, ha de ser primero conocida,
206 a fin / de que puedan ser denominados los entes en cuanto naturales.

La mayor o menor amplitud en el conocimiento de tales relaciones determina el mayor o menor conocimiento de la naturaleza.

Otro sistema de relaciones internas en los elementos de los seres, y externas en la conexión mutua de ellos y en su dinamismo, determinaría un nuevo orden o una nueva naturaleza superior o inferior a la en que vivimos y de la cual somos parte.

Nuestra misma naturaleza, en cuanto íntimamente modificada por nuevas relaciones determinadas en su dinamismo, adquiere una nueva potencia que ha de actuar-

[137] [V. PFD VIII y IX, passim, sobre todo, VIII, 160-165.]

se fuera del orden de su potencia natural. Es la potencia en el orden de la sobrenaturaleza, mediante la cual el
207 entendimiento y la voluntad / adquieren, como término de su potencialidad y, por consiguiente, de todo el dinamismo de los actos humanos, la posesión de lo Infinito, la visión de Dios en sí mismo.

De esta manera, las facultades cognoscitiva y volitiva, que dicen relación natural a los demás entes de la naturaleza, y lo Infinito en cuanto conocido en ellos, adquieren una nueva relación trascendente, cual si fuesen potencias de otro orden superior. El *término* de esta relación es Dios, en cuanto la criatura se ordena a su posesión tal cual es en sí mismo. El *sujeto* es la criatura capaz de recibir, bajo la acción divina, todas las determinaciones intrínsecas y extrínsecas que no impliquen contradicción, aunque se altere el tipo de la naturaleza tal como se nos ofrece de *hecho* y cuyos caracteres, en el *hecho* de la existencia y por el hecho de la existencia, nos son conocidos. El *fundamen-*
208 *to* es la nueva intrínseca / manera de ser de la criatura y de su actividad respecto de su final destino.

Es, pues, constituido el orden sobrenatural por análogos elementos a los que constituyen el orden de la naturaleza. Elementos *ontológicos* y elementos *psicológicos* se aúnan para dar la realidad de la criatura humana, unidos por el vínculo supremo de intrínsecas relaciones. El todo del humano ser, que así aparece relativamente absoluto, en cuanto constituye un *orden* de entes completos, entra, por condición necesaria y esencial, al ejercicio de su propio dinamismo y potencialidad en otra clase de relaciones que le son *extrínsecas* y que resultan de la conexión y enlace de cada ente con los demás entes de su propia categoría, de igual suerte que cada categoría mantiene las suyas
209 con otras categorías diversas hasta completar la serie / de entes y de actividades que integran el todo que denominamos *naturaleza*. Por eso decíamos que la naturaleza no es, en rigor, propiedad perfecta de cada ser sino en cuanto se actúa por la mutua comunicación de todos los seres de la naturaleza misma. En esta mutua correspondencia y relación tienen su base las denominadas leyes de la naturaleza, que no tendrían valor ni significación, suprimida la

conexión de relatividad en que se funda el todo orgánico de la realidad cósmica.

El orden sobrenatural, siendo como es un orden de realidad también *ontológica* y *psicológica*, corresponde, como el orden natural, a una doble categoría de relaciones. La primera de éstas es constituida por la nueva manera de *ser* y de *obrar* que sobreviene a los elementos *psicológico* y *ontológico* naturales. La segunda es la / ordenación
210 a un destino sobrenatural, que corresponde a la nueva potencialidad y expresa el orden de relación extrínseca sobrenatural, como en el orden natural la expresa cada ente en su mutua correspondencia con los demás entes.

Así como en el orden natural no está la naturaleza en los entes, sino en cuanto los entes entran en un sistema de naturaleza, o sea, en cuanto se considera ésta en la universalidad orgánica que se origina por relaciones comunes, de igual suerte en el orden sobrenatural no se da la sobrenaturaleza en la criatura, sino en cuanto la criatura entra en un sistema de sobrenaturaleza, o sea, en cuanto se considera la sobrenaturaleza como un todo orgánico que tiene su origen en la relación común de las criaturas a lo Infinito como objeto de su intuición.

211 De aquí se sigue que lo sobrenatural en / la naturaleza existente es una relación trascendente a la intuición de Dios, por Él libremente determinada. Mediante ella, lo finito y lo Infinito están en la relación de potencia y acto, según hemos dicho, análoga a la que existe entre la potencia y acto de los seres que se exigen mutuamente en el orden natural para su perfección. Dos diferencias es necesario señalar, sin embargo. La primera es que, mientras en el orden natural la perfección aludida, resultante de aquellas relaciones, es mutua, en el orden sobrenatural no puede ser más que de la criatura elevada. La segunda es que, mientras la actuación del dinamismo natural puede efectuarse completamente en el tiempo, la del orden sobrenatural no puede efectuarse en el tiempo sino de una manera incoada.

Dos condiciones fundamentales se requieren para esta relación trascendente de la naturaleza a la sobrenatura-

212 leza. La primera condición es la capacidad intrín- / seca de los entes naturales para ser modificados en la propia naturaleza. La segunda es el dinamismo sobrenatural que, apoderándose del ente natural, le afecta intrínseca y esencialmente, convirtiéndose en actos vitales suyos, cual lo son los de la propia naturaleza.

La primera de estas condiciones responde al carácter *ontológico* de lo sobrenatural en la naturaleza; la segunda corresponde a su carácter *psicológico*.

Ontológicamente, lo sobrenatural supone una naturaleza en que recae y a la cual afecta. Por consiguiente, no puede menos de ser considerado como un *accidente* respecto de ella. Mas, por cuanto no existe fenómeno en una sustancia que no modifique la sustancia, porque, de otra suerte, sería menester venir a parar a las *sustancias vacías* sin cualidades, ocultas tan sólo bajo accidentes extrínsecos a ellas, los accidentes sobrenaturales afectan a la
213 naturaleza y le / afectan tan íntimamente como son íntimas a un ser sus acciones y operaciones. De suerte que la naturaleza es modificada de una manera intrínseca con algo que la hace tener propiedades distintas de las que le corresponden.

Psicológicamente, lo sobrenatural es una continuación del nuevo carácter ontológico que imprime en la naturaleza y expresa el dinamismo correspondiente al orden de sobrenaturaleza.

Así como en el orden natural no dejan los entes creados de mantener una relación trascendente a la Causa primera, la cual influye íntimamente en su conservación y operaciones y cuyo dinamismo se traduce en *concurso* o *cooperación divina*, de igual suerte en el orden sobrenatural existe otra relación de dependencia, a la cual corresponde otro orden de dinamismo divino en la criatura, que
214 es el / principio de la vida sobrenatural manifestada en actos sobrenaturales; base también de todo el sistema de la gracia y de la teoría de las virtudes infusas.

En efecto, ni la gracia habitual ni las virtudes llamadas infusas pueden tener una explicación científica y propiamente orgánica sino en cuanto se consideren como manifestaciones del dinamismo divino en la naturaleza crea-

da y ontológicamente dispuesta y ordenada a lo sobrenatural. Lo finito, en su relación trascendente a la intuición de lo Infinito, reclama, en el orden de ejecución, la suprema actuación dispositiva que le da la denominada gracia habitual, con la cooperación de las virtudes infusas en cuanto principio próximo y complemento indispensable de la facultad de obrar en lo sobrenatural.

215 Nada de esto puede decirse *infuso* en el / sentido de que sea una *creación* en la criatura, sino en el sentido de que no es naturalmente *adquirido* ni se funda en hábitos adquiridos, aunque, aun respecto de esto mismo, en lo que se refiere a las virtudes teologales, no estén conformes los teólogos [138].

En la doctrina que venimos exponiendo, lo mismo la gracia actual que la habitual, así las virtudes sobrenaturales [como] [139] los dones divinos, son evoluciones lógicas dentro del dinamismo de sobrenaturaleza que comienza en la ordenación de la criatura a lo Infinito y termina en su consecución (supuesta la humana cooperación) mediante la transformación ontológica y psíquica que dichas manifestaciones del dinamismo divino representan en la naturaleza creada.

216 Según esto, la misma ley que rige la / naturaleza en las relaciones trascendentes de los diversos seres entre sí y de todos ellos respecto del dinamismo divino que les presta su necesario concurso, es la que preside al orden de sobrenaturaleza en cuanto éste comienza por una relación trascendente a lo Infinito, que es la nueva ordenación y disposición de la criatura a Dios y se manifiesta por las gradaciones diversas del dinamismo sobrenatural, al cual la criatura elevada no puede menos de decir relación trascendente, como la potencia radical la dice a la actuación. /

---

[138] Sabido es que Escoto, entre otros, afirma contra Sto. Tomás la posibilidad de hábitos adquiridos en lo sobrenatural que sean virtud teológica. En esta doctrina, sin embargo, difícilmente puede sostenerse el carácter distinto del hábito natural y del hábito sobrenatural, si es que lo que se llama hábito adquirido en lo sobrenatural ha de distinguirse en algo de la simple ejecución del correspondiente hábito infuso.

[139] [Sustituimos la palabra «que» del original.]

[II

El dinamismo divino en el orden sobrenatural]

217 Las gradaciones del dinamismo divino en el orden sobrenatural de la humana naturaleza son:

Primer grado.—La transformación entitativa y su relación potencial a la intuición de lo Infinito. Es la *nueva creación*, la *segunda generación*, la *deificación*, en principio, de que nos hablan los antiguos.

Segundo grado.—La virtud operativa radical o en *acto primero*, que se sigue de la nueva conformación entitativa, como en el orden natural se sigue de la creación, y a la cual sobreviene el divino concurso para el acto perfecto, o sea, para la producción del efecto de la causa segunda.

Tercer grado.—La virtud operativa actual, que supone el acto primero sobrenatural en las facultades humanas, por lo mismo que están constituidas como facultades en el orden sobrenatural. Esta virtud operativa es una mani-
218 festación del dinamismo divino en / el orden sobrenatural, como el concurso ordinario a las causas segundas lo es en el orden natural.

[*Cuarto grado* [140]].—La suprema expresión dinámica en la plenitud de la vida sobrenatural, que se manifiesta en los hábitos sobrenaturales en general, y en especial en el estado de gracia habitual con la caridad.

[1.—La transformación entitativa]

El primer grado, o sea, el de transformación ontológica, se entiende en el sentido en que hemos sostenido y probamos en otro lugar [141] la mutabilidad del tipo de cada naturaleza bajo la acción de la potencia y voluntad de Dios.

[140] [Consignamos «Cuarto grado», en vez de la «d)» que figura en el original, por paralelismo con los tres apartados precedentes, en los que A. R. había hecho sustituciones análogas, olvidándolo hacer en este caso.]

[141] [V. Ms. PE, 79-106.]

De esta suerte, en nuestra doctrina desaparecen las dificultades insuperables, así de las teorías de la *inmanencia* como las de las teorías de la *trascendencia* en lo sobrenatural.

219 Las teorías de la *inmanencia,* hacien- / do derivar lo sobrenatural del dinamismo de la naturaleza en cuanto sujeta a una evolución ascendente, destruye todo valor ontológico de la sobrenaturaleza y hace se reduzca ésta, sea a un puro concepto lógico y de aspiración racional, sea a una fase psicológica de ulterior perfección, sea, finalmente, a un símbolismo místico que, por su condición, es provisional y debe desaparecer en el momento histórico en que el desarrollo del saber humano venga a reducirlo a fórmula vacía y sin contenido.

La *inmanencia absoluta,* en cualquiera de las formas de panteísmo que hace absorber lo finito por lo infinito, o en cualquiera de las teorías agnósticas que hace de lo Infinito una entidad inaccesible y prácticamente inútil sin otra realidad cognoscible que la simbólica que nosotros le atribuimos y que reduce lo Infinito a una fórmula de
220 lo finito, no puede, como se alcanza fá- / cilmente, admitir el concepto verdadero de sobrenatural.

La *trascendencia absoluta,* por un procedimiento inverso al de la inmanencia, hace de la naturaleza y de la sobrenaturaleza círculos de tal modo cerrados por su esencia sobre sí mismos y entidades colocadas en diversos planos, que es imposible reducirlos a la unidad de un mismo principio vital y operativo. El dualismo de tipos intrínsecamente inmutables y el intento de la compenetración mutua hasta su fusión en la criatura elevada, será siempre un fenómeno inexplicable para los mismos que formulan la teoría.

Esto es lo que acabamos de ver en las múltiples encontradas opiniones que hemos examinado, ya sobre el cons-
221 titutivo de lo / sobrenatural, ya sobre el enlace de lo sobrenatural con la naturaleza. Todas las opiniones impugnadas no son otra cosa más que tanteos diversos dentro de una *trascendencia absoluta* para explicar el referido enlace de una manera ortodoxa.

La *trascendencia absoluta* heterodoxa, que no se cree obligada a respetar los dogmas, partiendo de los mismos principios que la ortodoxa, o niega la posibilidad de toda conciliación entre lo natural y sobrenatural y suscribe la tesis racionalista, o cae en el agnosticismo de lo sobrenatural y de sus manifestaciones, declarándose sus adeptos seguidores de la teoría de la *inmanencia*. De la trascendencia absoluta, en efecto, no es difícil pasar al agnosticismo de lo sobrenatural, y el agnosticismo de lo sobrenatural, en los que no renuncian a él en absoluto, lleva al *inmanentismo*, o sea, a medir la sobrenaturaleza respecto de nosotros
222 por la natu- / raleza que nos es dado conocer, en cuanto evolución de su propia entidad y dinamismo.

La teoría que sostenemos está tan alejada del *inmanentismo* como de la *trascendencia absoluta* de lo sobrenatural. Porque ni la naturaleza representa un tipo absoluto ni la sobrenaturaleza puede representarlo tampoco.

Así como la sobrenaturaleza puede ser natural en un ente finito, sin que esto lo traslade a las regiones de lo increado, de igual modo lo natural puede ser elevado a un orden de sobrenaturaleza, sin que esto le haga trasponer los límites de lo finito.

El dinamismo divino regido por su voluntad, sin otro
223 límite que su negación, que / eso sería la negación del principio de contradicción, realiza fuera de sí la existencia de cada naturaleza, de suerte que permanece, no sólo intrínsecamente subordinada al poder creador y ordenador de ella, sino en relación trascendente a ese mismo poder, que de algún modo puede decirse la crea en cada instante de su duración.

De esta relación trascedente que da a cada ente el ser depende también el *modo* de ser. Y el dinamismo divino, que hace en cada momento que las cosas sean lo que son, hace igualmente que sean de otra manera, si ello es menester para desarrollar en la criatura nuevas fuerzas y otro género de vitalidad superior a la que posee.

Esta nueva manifestación del dinamismo divino es lo que produce una nueva relación trascendente de la cria-
224 tura a lo Infinito, y la naturaleza revélase enton- / ces doblemente actuada, de modo que ni es lo que antes era en

su integridad ni deja de conservar elementos capaces de los actos del orden natural que de suyo le pertenecían.

Ambos órdenes de acción le son naturales, en cuanto es uno mismo el principio supremo que los determina y en cuanto la naturaleza está en igual dependencia para decir relación trascendente al dinamismo divino que la conserva y al dinamismo divino que la transforma. De aquí procede que lo sobrenatural sea entonces tan intrínsecamente propio del ente elevado como lo es su naturaleza; porque no es más intrínseco a ella el dinamismo divino produciendo su forma natural que produciendo la forma sobrenatural connaturalizada.

En este sentido, podemos aceptar una teoría de la *inma-*
225 *nencia,* / salvando siempre el origen extrínseco divino de lo sobrenatural en la criatura, que no salva el inmanentismo antes referido, y sosteniendo: Primero, la *inmanencia dinámica,* causa de lo sobrenatural en nosotros, en virtud de la cual la sobrenaturaleza es producida de una manera intrínseca como la naturaleza misma; y nada hay más inmanente a un ser que la génesis íntima de su propio ser. Por esto, no ha de concebirse lo sobrenatural cual acontece, como viniendo de *fuera a dentro* a la criatura, sino, al contrario, como procediendo de *dentro a fuera,* que ésa es la marcha propia de la naturaleza y ha de serlo de todo aquello que es producido de análoga manera.

Segundo, la *inmanencia entitativa* de lo sobrenatural en la naturaleza; porque si el dinamismo divino, según acabamos de indicar, obra de un modo inmanente lo sobrenatural en la criatura, la sobrenaturaleza entitativamente
226 considerada, que es el efecto, / es también inmanente; es la misma naturaleza transformada con otras relaciones trascendentes a lo Infinito y con la virtud operativa correspondiente.

Según esto, la sobrenaturaleza no ha de imaginarse como elemento entitativo yuxtapuesto. No es una *yuxtaposición,* sino una *intususcepción* la que se efectúa.

Tercero, la *inmanencia psíquica,* o sea, lo sobrenatural en el obrar, que es la manifestación del dinamismo recibido y que no puede menos de ser tan íntima a la naturaleza como la naturaleza misma. Trátase, en efecto, de

actos vitales, los cuales son contradictorios si no son intrínsecos al ser que los produce. Por otra parte, el obrar sigue al modo de ser, y si el ser sobrenatural es inmanente, su obrar tiene el carácter de la inmanencia.

De donde resulta que, por la misma razón, los que niegan la inmanencia del ser sobrenatural en la criatura y explican éste como un don yuxtapuesto a la naturaleza, no
227 pueden / sostener sin contradecirse que los actos sobrenaturales son actos vitales, íntimos e inmanentes, porque el obrar sigue al ser, y no siendo inmanente la entidad sobrenatural en nosotros, no puede en modo alguno serlo su obrar.

Como se ve, esta forma de *inmanencia* es perfectamente sostenible, sin negar el origen y el carácter trascendente de lo sobrenatural respecto de la naturaleza. Porque ni pertenece al dinamismo natural de ésta ni entitativamente es comparable con ella, aunque sean entre sí reductibles a íntima unidad por el dinamismo divino antes explicado. Lo único, pues, que aquí resulta excluido es el concepto de *trascendencia* fundada en los tipos aristotélicos de naturaleza y cuyos inconvenientes quedan demostrados. /

[2.—LAS OBRAS SOBRENATURALES]

228 Veamos ahora en qué consiste el dinamismo divino en el segundo grado de la obra sobrenatural.

Si la transformación entitativa y las nuevas relaciones trascendentes a lo Infinito son la primera fundamental manifestación del dinamismo divino, a ella sigue necesariamente la aptitud radical operativa en la criatura para las obras sobrenaturales. Y así como la cooperación de Dios en el orden natural supone la naturaleza ya creada y dispuesta para sus actos, del mismo modo la cooperación divina en el orden sobrenatural supone la entidad sobrenatural en la criatura y, consiguientemente, su aptitud operativa.

Sin embargo, de igual suerte que de la aptitud radical en el ser creado no se sigue el obrar sin la cooperación del dinamismo divino, tampoco del ser sobrenatural y la consiguiente radical aptitud no se siguen los actos sobrena-

turales sin la acción divina del dinamismo correspondiente. /

229 Y henos aquí en la cuestión del *nexo* entre la acción divina y la acción de la criatura, cuya aptitud operativa no puede, ni en el orden natural ni en el sobrenatural, ser completa sin el influjo de la causa primera. La potencia radical, en efecto, mejor que aptitud de obrar, es la entidad en cuanto lógicamente se distingue de su dinamismo y constituye base necesaria para la virtud operativa. De otra suerte, no siguiéndose de la potencia radical la operación, el obrar no se seguiría del ser, y, por consiguiente, ni ente alguno podría recibir el ser, porque lo recibe mediante una acción, ni ser alguno podría nunca obrar, siendo la acción extraña a su ser.

De esto se sigue, como principio importante en la materia, que el dinamismo cuya influencia sea necesaria para obrar es necesario primeramente para el ser y sólo mediante su influjo en el ser del ente puede tener influjo en el obrar del mismo.

He ahí lo que sirve de base, en la teoría que venimos
230 exponiendo, a la unidad / del dinamismo divino, que, en tanto influye en el obrar sobrenatural en cuanto influye en el ser sobrenatural, y la manera de influir en la acción no es otra que la manera íntima de influir en la entidad, puesto que la acción en un ente no es otra cosa más que una manifestación natural del ser en el mismo ente.

¿Qué se ha de juzgar, pues, del nexo entre el influjo divino y las acciones humanas? Dos escuelas, como es sabido, si bien con múltiples variantes dentro de ellas, se disputan la solución de ese problema, que puede plantearse así en el orden natural como en el orden sobrenatural.

La escuela de las *predeterminaciones*, que, sistematizada por Báñez, busca su apoyo en los PP. de la Iglesia y en los escolásticos, singularmente en Sto. Tomás, y la escuela del *concurso simultáneo*, que, sistematizada por Molina, encuentra su defensa entre los PP. de la Iglesia, en Sto. Tomás y en los escolásticos. /

231 Así, acudiendo unos y otros a las mismas fuentes para deducir consecuencias opuestas, hacen ver que ni los anti-

guos escolásticos, con Sto. Tomás entre ellos, ni los Santos PP., conocieron ninguno de los sistemas, ni estuvieron en posesión de una teoría bien definida a la cual hubieran de atenerse tratando de esta materia. Sería verdaderamente prodigioso hallar sistematizado este punto allí donde tantos otros menos arduos no aparecen sistematizados, y no lo es menos que los mismos que reconocen esto último se empeñen en no reconocer lo primero.

No vamos a entrar aquí en un estudio crítico ni de los sistemas ni de las autoridades en que procuran apoyarse [142]. Basta a nuestro objeto hacer notar el defecto capital de procedimiento según la doctrina que venimos exponiendo, defecto que es común a ambos sistemas, siquiera aparezca mucho más acentuado en la teoría de las *predeterminaciones*.

Partiendo del concepto de naturaleza de los aristotélicos, toda comunicación intrínseca de naturalezas, cual se
232 requiere entre la entidad natu- / ral y la entidad sobrenatural, es imposible, ya por la inmutabilidad que les atribuye, ya por el modo de entenderse su constitución, que, según queda expuesto, supone en la génesis misma de cada esencia un dinamismo no expansivo, sino centralizador y convergente, avaro, en cierto modo, de sí propio. De ahí la inmutabilidad de cada tipo natural y la exclusión mutua entre ellos y entre el dinamismo de cada uno, cuya alteración representaría la alteración de lo más hondo de una naturaleza.

Dado esto, el influjo de Dios en la naturaleza, así como la acción en ella de los dones sobrenaturales, no puede explicarse sino mediante una influencia extrínseca y, por decirlo así, colateral respecto de la criatura. Es la teoría aristotélica del *movimiento* acomodada a las exigencias teológicas y complemento de la teoría de las naturalezas. Pero así como dicha teoría, dado su carácter cuasi mecá-
233 nico, no condujo lógicamente a Aristóteles / a sentar que Dios es el primer motor, sino, por el contrario, a recono-

[142] De uno y otro punto nos hemos ocupado en nuestra exposición de la *Doctrina de Sto. Tomás sobre el influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media* [Santiago] (1901).

cer una materia eterna, de igual suerte no puede lógicamente conducir a los escolásticos a explicar la acción de Dios en las criaturas, por lo menos de una manera intrínseca y sustancial, como conviene y reclama la cuestión de que se trata.

Y de ello son prueba también los sistemas bañeziano y molinista. En uno y otro el influjo divino va de *fuera a dentro,* en vez de ir de *dentro a fuera.* Son teorías de lo trascendente, incapaces, no ya de explicar, sino aun de sostener, su inmanencia en el orden natural.

Así, el molinismo sólo llega y sólo puede llegar científicamente al *concurso simultáneo,* y el concurso simultáneo es intrínsecamente incapaz de explicar la acción divina en el dinamismo natural, porque más que influjo en la causa es simple auxilio colateral para el efecto. No es esto, ciertamente, lo que se afirma en dicha teoría; pero es eso y
234 solamente eso lo que se demuestra. El nexo entre / la acción vital humana y el influjo divino queda tan sin demostrar como el nexo entre lo natural y lo sobrenatural en cualquiera de las teorías de yuxtaposición ya impugnadas. Y es que no hay ni puede haber fusión verdadera entre naturaleza y sobrenaturaleza, dados los moldes inmutables en que se fuerzan a entrar los tipos de los entes creados.

En el sistema bañeziano es todavía más evidente el vulgar mecanicismo del movimiento divino en las criaturas, llevado a extremos que sólo pueden sostenerse, no por la razón, sino por disciplina de escuela, como se han sostenido y se sostienen muchas otras doctrinas.

Queriendo salvar el influjo de Dios en la naturaleza, imagínase una *predeterminación física* que es extrínseca a la acción de Dios, pues constituye entidad distinta de Él, y que es extrínseca a la humana naturaleza, pues sin ella se pretende que está completa en su orden. Así queda
235 doblemente inhábil para explicar lo único para que / pudiera haber servido.

Las propiedades de esta predeterminación son tan singulares como su naturaleza y no desmienten el proceso mecánico y de superposición que informa todo el sistema.

En efecto, ella, que no es esencial a la naturaleza, pertenece, sin embargo, a la esencia de la voluntad, cual si la esencia de la voluntad no fuese de la naturaleza. A la esencia de la voluntad pertenece el querer, y éste no puede existir sin predeterminación.

Mas la *predeterminación* es siempre, por natural exigencia, *determinatio ad unum*, y esta determinación, que, por exigencia intrínseca, es insuperable para el que está bajo ella, excluye toda *elección* y, por consiguiente, la libertad de elegir. Resulta, pues, que la predeterminación, que es y no es al mismo tiempo de esencia de la naturaleza, es también causa de la *acción vital libre* y causa de que ésta sea imposible. Causa del acto libre, porque en esa opinión es absurdo que haya acto humano donde no hay predeterminación física. Causa de la negación del acto li-
236 bre, porque la *determinatio ad / unum*, en cuanto determinación intrínsecamente necesaria para el acto, no lo supone posible anteriormente, y en cuanto es *ad unum*, excluye toda elección y hace así absurda la libertad al obrar bajo ella. Mientras la predeterminación sea, por consiguiente, de esencia de la voluntad para poder obrar según su naturaleza, y la determinación *ad unum*, que excluye la indiferencia electiva, sea de esencia de la predeterminación, la libertad es metafísicamente absurda antes de la predeterminación y después de ella.

En el fondo, no hay aquí otra cosa que la teoría aristotélica del movimiento, trasladada a un orden en que es absolutamente imposible pueda sostenerse. La doctrina del *motor* como elemento de acción, y del *móvil* como elemento pasivo, aplicada a los actos *vitales* y a los actos *libres*, o no se sostiene más que en el nombre, o no deja más que el nombre de actos vitales y libres.

Dicho se está que en [el] orden sobrenatural concreto de la Gracia no pueden menos de reproducirse los mismos inconvenientes. /

237 La *gracia eficaz* representa la *predeterminación física*, el *operari* en lo sobrenatural, como la *gracia suficiente* representa la simple aptitud, el *posse* sobrenatural de obrar. Gracias que son tan intrínsecamente diversas, como la

simple voluntad natural y la predeterminación física en el mismo orden.

Ahora bien, por esta diversidad intrínseca, y según declara la misma escuela, es metafísicamente absurdo que la *gracia suficiente* sea jamás *eficaz*, como es absurdo metafísicamente que la *gracia eficaz a se* sea nunca puramente *suficiente*. De donde resulta que el *posse operari* de la gracia suficiente es una *potencia* para un acto que es absurdo, como es absurdo que la gracia suficiente sea eficaz; y una potencia para un acto contradictorio es una potencia contradictoria, una verdadera impotencia para la acción.

De la misma manera, es contradictorio el no obrar con la gracia eficaz, no sólo porque repugna que ésta sea nunca *suficiente*, sino porque, no teniendo la voluntad otra
238 gracia eficaz opuesta, está incapacitada para / otra determinación. Y como la libertad para lo que es intrínsecamente absurdo es una libertad absurda, síguese que, bajo la acción de la gracia así entendida, sea ésta la *suficiente*, sea la *eficaz*, es absurdo el uso del libre albedrío.

Prescindimos de otros múltiples reparos, porque nuestro principal objeto al tocar aquí este punto es mostrar el carácter mecánico y de yuxtaposición que ofrecen los sistemas a que aludimos, para lo cual basta lo expuesto.

No se pregunte qué género de *entidad* es la predeterminación, porque los mismos que la introducen e inventan no convienen en decir lo que es.

Tampoco convienen en señalar el punto de su conexión psíquica, o sea, en el enlace de la predeterminación y de la voluntad, a pesar de que esto es fundamental, tratándose de la correspondencia entre lo natural y lo sobrena-
239 tural. / Desde luego, se advierte que la voluntad y la predeterminación son consideradas como dos entidades que se unen, lo cual es base de todo el mecanismo del *motor* y del *móvil* aplicado a la voluntad.

Mas ¿en qué punto se encuentra el *motor* de la predeterminación con la voluntad *movible?* Unos quieren que *in actu primo agentis*, o sea, en la potencia del agente; otros dicen que *in actu secundo*, o sea, en el ejercicio de la potencia. Cosas muy diversas son una y otra, pero se alcanza fácilmente la razón de tal discrepancia.

La nota distintiva de la predeterminación es dar la *virtud operativa* en tal conexión con cada acto concreto que sea absurda la omisión de dichos actos. Si se atiende a esto, la predeterminación reclama ser recibida en la potencia, o sea, en el *actus primus*. Mas recibida la predeterminación en el *actus primus*, la voluntad es necesariamente *pasiva* desde el primer instante de su potencialidad y, por consiguiente, radicalmente incapaz de elegir y de tener
240 acto libre; por otra parte, / no pudiendo la voluntad ni *in actu primo* obrar sin la predeterminación, no puede tampoco oponerse sin tener la predeterminación contraria a la que tiene, y, por lo mismo, es intrínsecamente incapaz de elegir y de ser libre.

Otro inconveniente hay además, y es que, en el orden sobrenatural, la gracia suficiente resultaría una gracia enteramente inútil *natura sua*. Porque si la predeterminación es un complemento *esencial* del *actus primus agentis*, y esta predeterminación en el orden sobrenatural corresponde a la gracia eficaz, en la gracia suficiente falta un elemento *esencial* para el *actus primus* sobrenatural y, por lo tanto, es esencialmente insuficiente.

Por estos y otros motivos, afirman algunos seguidores de Báñez que la predeterminación es recibida *in actu secundo*. Pero esto ofrece iguales inconvenientes. El *actus secundus* no es más que el *exercitium virtutis;* y si la predeterminación es *complementum virtutis*, es imposible que corresponda al *actus secundus*, porque el ejercicio ya la supone completa. Si la potencia se supone *activa* sin la predeterminación, ésta sobra y es ajena a la libre determina-
241 ción; si se supone *pasiva*, / la predeterminación no puede ser recibida *in actu secundo*, porque no lo hay antes que la potencia tenga actividad para ejecutar el acto; y volvemos a las dificultades de la predeterminación en la potencia o *in actu primo*.

Hallámonos, pues, con dos sistemas que no explican en realidad el dinamismo divino en las criaturas y cuyas soluciones, al intentar la fusión de la acción de Dios y del ser racional en un solo acto vital humano, tropiezan siempre con la teoría de las naturalezas tipos y reproducen en

ellas, como expresión suprema de unidad, el concepto del *motor* y del *móvil* a la manera aristotélica.

De ahí que unos, para salvar la libertad, alejan cuanto les es posible el primer impulso volitivo libre de todo movimiento que venga de una causa externa, aunque ésta sea Dios, haciendo resaltar, por el contrario, su influjo colateral y en el efecto. Los otros, a la inversa, para salvar la causalidad divina, rompen con la causalidad humana libre y se esfuerzan en demostrar el dominio divino sobre los actos humanos. /

[ARTÍCULO 2.º

SÍNTESIS DOCTRINAL]

242 Pero salgamos de esa estrecha idea de naturaleza y del concepto mecánico del movimiento trasladado al orden psicológico, y podremos concebir la unidad absoluta de lo sobrenatural en lo natural y sostener que lo trascendente puede y debe ser inmanente, en el sentido ya expuesto y con las restricciones señaladas, que en nada obstan a la fusión que se busca.

He aquí los conceptos capitales de nuestra doctrina:

[1.—LA CONSTITUCIÓN ESENCIAL RELATIVA DE LA NATURALEZA]

1.º La constitución esencial de la naturaleza resulta de elementos primordiales insubsistentes y sólo concebibles en relación, de modo que su ser aislado del conjunto en que entra es puramente relativo y su inteligibilidad, como su realidad, comienza en su enlace con otros elementos relativos, de donde se origina un todo, una forma de en-
243 tidad, que es absoluta en / cuanto es inteligible y capaz de una existencia propia.

Mas esta misma entidad, como decimos en otro lugar[143], es también relativa, en cuanto su potencialidad y

[143] [V. ll. cc. más arriba en la nota número 136.]

su virtualidad se ordena a otros entes, de cuyo conjunto resultará un orden dado de entidades. Este orden, a su vez, guarda relación con otros órdenes, y así sucesivamente se enlazan todos los seres hasta constituir el conjunto armónico del Universo.

La ciencia y la experiencia nos demuestran cada día más honda esta ley de relaciones. Y nuestro entendimiento no concibe ni explica cosa alguna sino descomponiéndola en elementos relativos. Toda definición es un nexo de elementos diversos puestos en relación. /

[2.—CONFORMACIÓN RELATIVA DE LOS ELEMENTOS DE CADA ENTIDAD]

244 2.º Hemos dicho que los últimos elementos relativos no son en sí inteligibles, ni por tanto definibles, puesto que lo uno y lo otro no se obtiene, como queda indicado y la experiencia enseña, sino descomponiendo un todo de elementos en relación, y los últimos elementos relativos no pueden estar compuestos de otros sin que dejen de ser últimos.

La relación es el principio de inteligibilidad, no sólo de los entes, sino de sus propios elementos, que reciben de la cosa, en cuanto es un *todo*, lo que éstos pueden tener de cognoscible mediante ella y que se reduce a que adquieran, mediante la relación en acto o entidad concreta, la cognoscibilidad elemental de lo que llamamos *nociones*, las cuales corresponden de modo análogo a cada ente en cuanto por un momento se aisla de toda relación intrínseca y extrínseca, a la manera de los mismos elementos primordiales.

Las cosas son por sus elementos; pero los elementos son por las cosas cognoscibles y determinables. Si descom-
245 ponemos un metro, v. gr. en cen- / tímetros y cada centímetro en milímetros, podremos decir que ontológicamente la extensión del milímetro es elemento previo para que exista el centímetro, como uno y otro lo son para la existencia del metro. Pero ni el milímetro ni el centímetro tienen valor ni cognoscibilidad como tales sino mediante la unidad métrica que se le da.

Este ejemplo hace ver en forma sensible la dependencia mutua que señalamos entre los elementos primarios de las cosas como determinantes de elementos primarios.

Dichos elementos pueden tener en sí una necesidad intrínseca de ser lo que son sin tener necesidad intrínseca de ser *como* son en una entidad dada. No de otra suerte que los puntos de una línea pueden ser intrínsecamente lo que son, sin tener necesidad intrínseca para ser *como* son en un círculo, p. ej., puesto que de igual suerte pueden dar otro cualquier tipo o figura geométrica. /

246 La necesidad intrínseca que no sea la de los elementos relativos en sí resulta en estos elementos primordiales de la relación que expresan en acto al constituir cada ser, aunque la forma constitutiva de cada ser no tenga ninguna necesidad intrínseca. Es decir, que la naturaleza de un ente, sin expresar necesidad intrínseca alguna como tal naturaleza, determina, sin embargo [144], la necesidad intrínseca de la relación de los elementos que la constituyen. Así, un círculo en nuestra geometría no es un cuadrado, ni puede serlo, por cuanto los que denominamos puntos (elementos primordiales en el ejemplo propuesto) son determinados a una relación en el cuadrado y a otra diversa en el círculo, y, sin embargo, dichos puntos no expresan necesariamente ni una ni otra de estas figuras.

Según esto, existe *a priori* una necesidad intrínseca en que se den elementos de relación para constituir los entes, supuesto que éstos hayan de poder llegar a ser. Pero no
247 existe / *a priori* necesidad intrínseca en el *modo* de constituir cada entidad. Sólo mediante la entidad una vez constituida recae como *a posteriori* en los elementos relativos la necesidad de ser *del modo* que son en cada caso, por cuanto una forma dada no puede al mismo tiempo ser otra forma.

---

[144] [El texto de estas dos últimas líneas, a partir de las palabras «sin expresar», se omite en la ed. RM., p. 127.]

[3.—ORDENACIÓN RELATIVA DE LOS ENTES ENTRE SÍ]

3.º Lo que se dice de cada ente excepto de sus elementos intrínsecos, se dice de todos los entes que están y no pueden menos de estar en algún orden de relaciones entre sí. Para la existencia de estas relaciones, que llamaremos segundas, son elementos primeros los entes, pero su ordenación y mutuo enlace en el sistema del Universo depende [de] la voluntad ordenadora del conjunto de todos ellos, como depende la ordenación de los factores peculiares de cada uno.

248 Síguese de aquí que ninguna cosa es tal / por consecuencia ineludible de sus elementos, sino que, a la inversa, los elementos son tales (en una forma dada) por la cosa. Y, a su vez, cada cosa no es tal por sí misma respecto del Universo, sino que el todo del Universo es el que determina el modo de ser de las partes que lo constituyen y que son sus factores relativos.

Es necesario, pues, partir del todo para distinguir las partes, que sólo tienen propia entidad en cuanto la tiene el todo de donde las derivamos, en vez de ser éste derivado de ellas. Porque no teniendo en sí mismas forma intrínseca y dependiendo, por tanto, esta forma de la relación que establecen, claro es que sólo con subordinación a esta forma, que es la forma del todo, pueden ser conocidas las partes. Nada más corriente que imaginar las sílabas de una palabra como resultante de las letras que las
249 componen y, a su vez, las palabras como / producto de sílabas. Y, sin embargo, no son ni las letras ni las sílabas. las que producen las palabras, sino, a la inversa, las palabras son las que originan letras y sílabas, porque nunca el lenguaje comienza por esas entidades fragmentarias que el análisis nos lleva a introducir, sino por la unidad fonética capaz de ser símbolo oral de un pensamiento. Ni las sílabas ni las letras son cosa alguna en el lenguaje sino en la palabra y por la palabra de donde las derivamos. Y este ejemplo vulgar hace palpable la ley común de las relaciones y de la subordinación última de las partes al todo

bajo una forma, mientras el todo se subordina a los elementos primarios en cuanto realidad que es formada.

[4.—El influjo de la Causa primera en la conservación de los seres así constituidos]

4.º Dado que la forma de cada entidad depende de la organización del todo y el todo como tal no tiene más necesidad que la del hecho de ser así constituido, síguese que la acción de la Causa que le dio el ser en la forma en que es, influye tan intrínsecamente en su conservación
250 como influye / en su origen y formación. Porque no habiendo nada en los elementos originarios de la entidad que los obligue a conservarse por sí mismos en una forma dada, como nada les obliga a tomarla sin la positiva voluntad creadora, es necesario que la acción de esta voluntad sea tan íntima al ser en el primer caso como lo es en el segundo.

Por el contrario, en la doctrina que admite tipos absolutos de intrínseca necesidad no es posible explicar la acción íntima de Dios en los seres. Porque así como en la aludida doctrina las *esencias* no dependen de la potencia divina en su ser intrínseco, tampoco el ser intrínseco de la realidad que expresan dichas *esencias* pueden depender, una vez producidas, más que de sí propias. Decir otra cosa sería negar todo valor real y objetivo en las cosas a la necesidad intrínseca de las esencias, lo cual equivale a destruirlas. /

251 ¿De dónde proviene esta intrínseca necesidad a que nos referimos? ¿Depende de una propiedad de los entes en cuanto son un hecho, o depende del principio de contradicción, como anterior y superior a toda realidad? Ni de lo uno ni de lo otro, sino de ambas cosas a la vez, en cuanto se reducen a una misma. El principio de contradicción no es nada en sí fuera del ser, y el hecho de ser no es nada si no realiza el principio de contradicción. La forma abstracta de ser o no ser, que por un momento podemos imaginarnos como regla absoluta que sobreponemos a los entes para legislar a nuestro modo sobre ellos con el entendimiento, no tiene valor alguno sino en cuan-

to es derivada y extraída de la realidad misma a que luego habremos de aplicarla. Si el principio de contradicción fuese en sí algo fuera de la realidad, sería un ente eterno e infinito, superior al mismo Dios, pues a Dios mismo lo sometemos al principio de contradicción. Es decir, que dicho principio objetivado en sí sería la divinidad y no podría aplicarse [145] válidamente a las cosas, sin que las cosas participasen de ello, o [146] sin que todo ser fuese divino.

Esta suprema expresión del panteísmo por el principio de contradicción es la base de la filosofía de Hegel, y no se ve cómo lógicamente puedan evitar las mismas con-
252 se- / cuencias aquellos que, convirtiendo los puros inteligibles en esencias, les atribuyen una realidad en Dios distinta de las cosas. En esta doctrina, frecuente entre los escolásticos, sería menester concluir, o que Dios no está sujeto al principio de contradicción, suponiendo que éste dependa de Él, o que el principio de contradicción es superior a Dios en la forma dicha.

Dentro de la misma doctrina y apartándose ya del panteísmo, no podría tampoco demostrarse la existencia de Dios. Nada, en efecto, podrían responder sus seguidores a este argumento: toda demostración de la existencia de Dios se funda en el principio de contradicción; el principio de contradicción supone la existencia de Dios; luego no es posible demostrar la existencia de Dios sin afirmar antes su existencia, o sea, toda demostración de su existencia es imposible.

Por estas indicaciones se ve que el principio de contradicción comienza por incluirse en el hecho del ser y su expresión primaria la tiene en el llamado principio de identidad: *lo que es, es*. Por consiguiente, es una ilusión creer que las cosas se sujetan a nosotros mediante el principio de contradicción, cuando en realidad somos nosotros los que nos [147] sujetamos a ellas en la deducción de este prin-

[145] [El borde exterior derecho de esta hoja y de la siguiente (pp. 251 a 254) está muy deteriorado. Suplimos aquí, con Pumar, la palabra «aplicarse».]

[146] [Suplimos la conjunción «o» en el original deteriorado. V. lo dicho en la nota precedente.]

[147] [El original dice «no».]

cipio. Discurrir de otra manera sería pensar que el orden *lógico*, que es el de los conceptos, constituye la fuente[148]
253 del orden *ontológico*, que es el de las realidades, lo / cual es absolutamente falso. El orden lógico, por el contrario, supone siempre un orden ontológico, aunque, una vez conocida una verdad y establecida en el orden lógico, pueda ser para nosotros fuente de *conocimiento* de otras realidades del orden ontológico, sin producirlas, por lo tanto, y tan sólo declarando su existencia.

Por esto, una vez derivado el principio de contradicción del mundo real, o sea, del orden ontológico, pasa en nosotros a la categoría de concepto o al orden lógico, y, conducidos por él, llegamos así a descubrir otras realidades en el orden ontológico, respecto de las cuales, en cuanto a nuestro conocer, es primero el principio de contradicción, siquiera la realidad ontológica a que lo aplicamos lo encierre antes de ser conocido y lo realice en sí, aunque jamás lo conozcamos. Así se explica cómo dicho principio puede ser para nosotros, y en el orden lógico, *primero* que la existencia de Dios, a pesar de que en el orden ontológico sea *primero* su realización en la existencia divina. /

254 De ahí proviene que el principio de contradicción, subordinado al hecho de la existencia, no se refiera a la posibilidad pura de transformaciones y de combinaciones en aquellos elementos primarios que no tienen por sí solos propia existencia y sólo la adquieren en entes determinados y bajo forma concreta. Por eso, mientras imaginemos los puntos de una línea geométrica sin referirlos a la línea como tal, estamos fuera del principio de contradicción en cuanto a las determinaciones concretas que aquéllos pueden recibir, pues lo mismo pueden originar una línea recta que una curva, un cuadrado o un círculo, a pesar de ser formas contradictorias. Dígase otro tanto de todo elemento *relativamente* primario respecto de una nueva existencia.

Si, pues, los elementos en relación tienen este carácter en su orden, los elementos absolutamente primeros y ab-

[148] [Suplimos, con Pumar, la palabra «fuente» en el original deteriorado. V. más arriba, nota n.º 145.]

solutamente relativos, base de toda entidad posible, están en absoluto fuera de toda contradicción para constituir la realidad de los entes; en ellos está como en su génesis el principio de contracción, como lo está la realidad concreta de los seres. El Ente infinito, cuya naturaleza se desenvuelve en relaciones (las de la SS. Trinidad), es la realización primera del ser y del principio de contradicción. Los entes finitos, constituidos, a su vez, por relaciones, realizan y engendran en sí mismos aquel principio, a medida que ellos entran en el orden de lo real. La simultaneidad de ser y no ser es la única y verdadera contradicción, y la doctrina de Kant, pretendiendo suprimir dicha simultaneidad del principio aludido, suprimía radicalmente la única verdad que encierra. /

[5.—El influjo de la Causa primera en las acciones humanas]

255 5.º La Causa primera, que da el ser a los elementos relativos que constituyen el nexo universal de lo creado, da el *modo de ser* de dichos elementos, o sea, la entidad real y su forma, que es tal por positiva determinación e influjo perpetuo de la Causa suprema, a la cual dice relación esencial toda entidad finita. Así que las cualidades del ser entran en la realidad total del ente, porque son elementos de su *forma entitativa* y ésta es el fundamento de la realidad. Por esto, aunque se diga que permanece la sustancia, alterados los accidentes, y es verdad en cuanto permanece el tipo que fijamos a dicha sustancia, todo ente deja de ser lo que es cuando deja de tener las propiedades por las cuales es lo que es; y no hay fenómeno, por accidental que se diga respecto del tipo sujetivo de la sustancia, que no afecte a ésta de alguna manera; de otra suerte, los accidentes serían independientes del ser sustancial, y, por lo mismo, o no serían nada, o ellos mismos vendrían a constituir sustancias variables. /

256 Síguese de esto:

a) Aunque la entidad sobrenatural se diga en el hombre accidente respecto del tipo *animal racional* en que en-

cerramos el concepto *hombre*, la naturaleza real y concreta tiene, mediante la sobrenaturaleza, propiedades intrínsecas que en manera alguna le convienen como entidad natural. A la entidad constituida por elementos primarios en relación mutua y dentro de la esfera común del Universo, de donde resulta el dinamismo natural, sobrevienen nuevas relaciones en los mismos primarios elementos del ser, y, por consiguiente, el nuevo dinamismo y ordenación, a un fin sobrenatural le es tan sustancial a la naturaleza elevada como el dinamismo propio natural. Ni podía suceder de otro modo tratándose de actos *vitales*, que son absurdos si no son íntimos a la causa que los produce.

b) Si el Ente primero es, como queda dicho, el que da y mantiene el nexo de cada naturaleza por su exclusiva
257 virtud ope- / rativa, a este mismo poder corresponde exclusivamente dar y mantener todo estado de sobrenaturaleza que al ente natural sea añadido.

Por esto, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural, no sólo confiere la *entidad libre*, sino que produce el *ser mismo del acto libre*, como produce el dinamismo de todo cuanto obra en lo creado. Dicho se está que el acto libre, para que sea tal, ha de ser producido *como libre*, o sea, como libertad en acto. Por lo mismo, lejos de perjudicar al libre albedrío este divino influjo, él es la razón primera de su existencia, de igual suerte que lo es para cada ente, según su naturaleza.

He ahí cómo se sostiene la acción de Dios de la manera más intrínseca posible al ser de la criatura sin recurrir a ningún género de *concurso previo o simultáneo*, que ni convienen al influjo divino en la acción libre ni a la acción libre bajo el influjo divino. La acción de Dios, que produce el ser y la libertad del ser, es la suprema expresión de su influencia y el *único* influjo divino que cabe admitir y sostener. /

258 *c)* Según esto, no existe propiamente *concurso divino* en los actos de las criaturas. El *concurso* expresa la confluencia de dos agentes que determinan la acción en el mismo orden y comparten la causalidad del efecto que producen. Y el influjo divino ni supone la cooperación de

otro agente, sino que produce la virtualidad misma de todo agente finito, ni es del mismo orden que la acción de las criaturas ni, finalmnte, comparte su causalidad con las causas naturales, sino que todo el efecto pertenece totalmente al agente primero que da el ser y el modo de ser al agente segundo, y todo el efecto pertenece al agente segundo en cuanto obra y tiene el ser mediante el agente primero [149]. Bien ha expresado este pensamiento Sto. Tomás al decir que «*non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi, partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum*». «Contra Gent.», III, c. 70.

Y es de notar que ni Sto. Tomás ni otro alguno de los antiguos escolásticos emplearon la palabra *concurso,*
259 tratándose de la acción de Dios / en las criaturas, como jamás aparece en ellos la expresión *praedeterminatio* o *praedeterminare,* aplicada a los actos humanos [150]. Por el contrario, en tiempos posteriores, cuando se inicia la interpretación mecánica de la cooperación de Dios, tal como hubo de desarrollarse luego en los sistemas antes mencionados, no sólo se habla de *concurso,* sino que se da a Dios la denominación de «causa parcial» con la criatura. En este lenguaje, tan lógico, admitido el concepto de concurso, como inexacto, se expresan, entre otros, Capreolo, Cayetano y, después, Molina [151].

La acción divina no puede entenderse al modo de la acción de las criaturas, porque, no siendo nada distinto de su propia naturaleza, no puede salir de Dios, como no sale su naturaleza. Sólo sale el *efecto* o la obra de su acción
260 eterna y sin principio. Y este *efecto* / es la realidad de los seres y el modo de esta realidad constantemente sostenida por el dinamismo divino. De suerte que, no sólo todo *concurso* de acción queda así radicalmente excluido, sino que todo influjo que, a la manera de la *predeterminación física,* es entidad distinta de Dios, repugna que sea

[149] *[El* texto de las tres líneas precedentes está sustancialmente alterado en la edición de RM, pág. 133.]

[150] V. sobre esto lo que decimos en *La doctrina de Sto. Tomás acerca del influjo de Dios,* etc., 1901, págs. 11 sigs.

[151] V. ob. cit., pág. 15.

la acción divina en las criaturas. Porque si la *predeterminación*, según sus sostenedores, no se identifica con Dios y la acción de Dios se identifica con Él, ¿cómo es posible que la *predeterminación* sea la acción de Dios en las criaturas?

d) Suprimido el concepto de *concurso divino*, el concepto de *concurso previo* y de *concurso simultáneo* no pueden subsistir, pues, fundándose en la falsa noción del influjo divino que encierra el *concurso*, desaparecen necesariamente con la supresión de éste. Justamente esas formas de concurso como *previo* y como *simultáneo* son la expresión de su carácter extrínseco y colateral, que es todo lo opuesto a lo que significa la virtud divina en las criaturas.

Sentemos, pues, que la teoría de la acción divina no
261 es la teoría de los *concursos*. Y la / teoría de la *presciencia* no puede, por lo tanto, hacerse depender de ese linaje de cooperaciones. Se funda en la intuición del acto libre que es producido y en cuanto determinable en el sistema general de relaciones de los seres, aunque con el carácter de libertad que le corresponde [152].

[152] [Dos tercios de esta página final del Ms. NS están en blanco, y en ellos consigna a lápiz Pumar una nota que reproducimos en el Apéndice III.]

EXISTENCIA DE DIOS Y EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN MI EXPOSICIÓN

[CAPÍTULO I

EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS [1]

Introducción

SISTEMAS Y PRUEBAS]

1 [2] La visión de la realidad del Universo y de la realidad de la vida a través de los sistemas filosóficos y teológicos

[1] [El texto ruibalista que recogemos en las pp. 1-6 y en las notas números 9, 16, 21 y 23 siguientes formaba, como advertimos en la Introducción, las pp. 1-16 del Ms. ED y corresponde a una primera redacción del tema del conocimiento natural de Dios a la luz de la doctrina teológica, redacción en la que A. R. depende de GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature* (v. pp. 29-42 del tomo I de la ed. castellana, Buenos Aires, 1950).

El texto siguiente —pp. 7-208— es el de las pp. 17-218 del Ms. ED y contiene una segunda y definitiva redacción del tema indicado en el párrafo anterior. La principal fuente ampliamente utilizada por A. R. para esta exposición es CHOSSAT, autor de los capítulos 1.º y 2.º (col. 756-984 del t. IV) del art. *Dieu* del *Dictionnaire de Théologie catholique* de VACANT-MANGENOT, París, 1910 ss.

Trata el primero de estos dos capítulos de Chossat (col. 756-874) del *Conocimiento natural de Dios* en doce puntos, estudiándose en el penúltimo el «sentido exacto de la definición» del Concilio Vaticano sobre la materia. Se examina en el segundo (col. 874-948) *a)* la demostrabilidad, y *b)* las pruebas clásicas de la existencia de Dios.

A propósito de la primera de estas dos últimas cuestiones, estudia Chossat: 1.º) el tema del conocimiento espontáneo, oscuro y confuso (col. 876-923) de Dios, y 2.º) el del conocimiento reflejo o científico (col. 923-930). Con la segunda cuestión examina el autor los aspectos histórico (col. 931-935), práctico o apologético (col. 935-938) y científico (col. 938-948) de las pruebas.]

[2] [Las primeras seis pp. siguientes del texto —pp. 1-6 también en el

que en los volúmenes precedentes hemos examinado [3], en relación con la realidad divina, no puede menos de reflejar su influencia en el proceso de pruebas de la existencia de la Divinidad y cuando se trata de determinar el contenido de la idea del ser de Dios.

Porque es manifiesto que la teoría de lo divino, en cuanto derivación de carácter científico, se subordina a la teoría de lo real que abarca todas las existencias y pre-
2 side a las formas diversas / de interpretarlas. De esta suerte, las pruebas sistemáticas de la existencia de Dios y la concepción de la entidad divina aparecen tan varias y múltiples como son diversos los principios filosóficos a que se subordinan y de donde aquéllas se intentan derivar.

[PRUEBAS CIENTÍFICAS Y PRUEBAS ESPONTÁNEAS]

No es esto decir que la demostrabilidad del ser divino quede al arbitrio de los sistemas, resultando así tan mudable e incierta como éstos. Para evitar equivocaciones en este punto importante, es necesario distinguir entre la forma científica de las demostraciones de la existencia de Dios y la forma natural y espontánea que brota en el espíritu al contacto con el mundo externo, independientemente de toda elaboración filosófica y de todo conocimiento de sistemas. Porque así como la certeza natural que poseemos de nuestra existencia, de la existencia de las co-
3 sas, / de su contingencia y mutabilidad, etc., no depende de elaboración alguna científica previa, sino que necesariamente la precede, de igual suerte, la noticia de la existencia de un Ser Supremo como Ordenador del Universo y la necesidad de su intervención creadora para la existen-

---

Ms. ED— corresponden, como acabamos de recordar, a la primera redacción del tema del conocimiento natural de Dios. Comenzamos por ellas nuestra refundición de los Mss. ED y EDE porque nos parecen muy coherente complemento inicial de la redacción segunda y definitiva que es base de este primer capítulo de nuestra sistematización.]

[3] [Es excelente este texto para establecer la cronología, al menos relativa, de esta parte del Ms. ED. A. R. escribe, sin duda, después de haber visto la luz los tomos I-VI de PFD, en los que trata todos los temas aquí recordados.]

cia de las cosas mudables y contingentes [4] llega a la conciencia del hombre por el camino natural de las percepciones, antes de que sea profesado ni conocido sistema alguno filosófico y con independencia absoluta de todos ellos.

De ahí resulta que, mientras las pruebas científicas son difícilmente asequibles a la generalidad de los hombres, las pruebas naturales se forman sin esfuerzo en el espíritu y se alcanzan por espontánea aplicación de las funciones cognoscitivas.

Dicho se está que la demostrabilidad natural de la exis-
4 tencia de Dios puede elevarse a sistema y enlazarse / con ideas metafísicas más altas, no de otra suerte que las percepciones espontáneas del natural conocimiento dan la base para ulteriores creaciones ontológicas y psicológicas de carácter sistemático. Pero aquel conocer primario, que se desenvuelve fuera de las elaboraciones teóricas aludidas y que preside a las manifestaciones regulares y comunes de la vida, no necesita de esas teorías para ser lo que es, ni las oscilaciones de éstas en la lucha de doctrinas opuestas hacen que el orden natural deje de manifestarse en su forma regular cuando se busca su criterio y se atienden sus dictados.

[Posición de la Dogmática al respecto [5]]

Esta distinción entre demostraciones subordinadas a sistema y no sistemáticas, que es necesario reconocer y tomar en cuenta respecto del problema a que nos referimos, explica la diversa posición de la Dogmática para con una y otra clase de demostraciones. Pues mientras, de

[4] [A este esquema fundamental —Dios como Ordenador y Creador— ajustará invariablemente A. R., como veremos, su sistematización de las pruebas de la existencia de Dios.]

[5] [El tema del conocimiento natural de Dios es un problema específicamente filosófico, pero objeto también de legítima especulación teológica por las afirmaciones que sobre el mismo contiene la Revelación. (V. Chossat, l. c., col. 758-759). A. R. lo trata, desde luego, bajo ese doble aspecto, muy de acuerdo con la inspiración general de los PFD y con la significación cardinal que, dentro de esta obra, ha de atribuirse al tema que subrayamos, problema fundamental, por antonomasia, de la Filosofía y del Dogma, según en otros lugares hemos documentado.]

una parte, ella / proclama la demostrabilidad natural de la existencia de Dios como postulado de la creencia, de otra parte prescinde de fijar fórmula alguna científica de argumentación y deja libre la sistematización y discusión de las pruebas que se aduzcan dentro de cada teoría, siempre que ésta respete las normas primarias de cognoscibilidad natural y objetividad de los humanos conceptos dentro del dualismo de objeto y sujeto cognoscente.

Los postulados que en tal sentido se imponen como condición de la demostrabilidad natural de la existencia de Dios y que la Teología exige vengan reconocidos en los preámbulos de toda construcción dogmática son [6]:

1.º Posibilidad de demostrar la existencia de Dios en todos los hombres, aunque de hecho no todos alcancen a conocerla y otros positivamente la nieguen. /

2.º Medio sujetivo de realizar dicha posibilidad, que es la aptitud de la *razón natural.*

3.º Medio objetivo de realizar el conocimiento, que son las cosas creadas, en cuanto por ellas nos elevamos a la realidad de un Creador.

4.º Modo de conocimiento, que exige sea cierto y seguro, como el que tenemos de una causa por sus efectos.

5.º Objeto del conocimiento, que es Dios en cuanto *principio* y *fin* de todas las cosas.

Tales son las normas generales cognoscitivas que en la materia se requieren y según las cuales ha de determinarse el valor y alcance del conocer natural de Dios [7].

---

[6] [Coincide la enumeración que sigue con la que da GARRIGOU-LAGRANGE en la pág. 29 de la o. c. en la nota n. 1.]

[7] [En el l. c. en la nota anterior, Garrigou-Lagrange se propone explícitamente resumir la doctrina del Concilio Vaticano y la contenida en el juramento antimodernista de Pío X. Con objeto, sin embargo, de lograr la mayor precisión posible en la calificación de las diversas proposiciones del Magisterio eclesiástico sobre la materia, resumimos lo que al respecto dice LENNERZ en su tratado *De Deo Uno*, ed. 3.ª, Roma, 1940, págs. 4-95.

Es *dogma* de fe definido en el Concilio Vaticano que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser *conocido* con certeza a través de las criaturas por la luz natural de la razón. (V. DENZINGER, nn. 1785 y 1896). Es *doctrina de la Iglesia*, no dogma definido, que la existencia de Dios puede ser *demostrada.*

Esta última doctrina es ya anterior al Concilio Vaticano y está contenida, por ejemplo, en las proposiciones suscritas por Bautain (Denzinger,

[Artículo primero

POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO:

«... *cognosci ... posse*»

POSIBILIDAD Y REALIZACIÓN]

7[8] Admitida la posibilidad del conocimiento de Dios[9 10], es necesario distinguir entre el *hecho* y el *derecho* de actuación en ese conocimiento, así como también entre la facultad o potencia de *la naturaleza* para conocer y las condiciones personales de imposibilidad en que el individuo puede hallarse.

El hombre, que por su naturaleza hállase con potencia física suficiente para alcanzar conocimiento del Ser pri-

---

n. 1622) y Bonnety (Denzinger, n. 1650) y en las censuradas en Ubaghs. Después del Concilio Vaticano, la reiteran León XIII, en las Encíclicas *Aeterni Patris* (4-8-1879) y *Humanum genus* (20-4-1884); Pío X, en las Encíclicas *Jucunda sane* (12-3-1904) y *Pascendi dominici gregis* (8-9-1907) y en el Motu proprio *Sacrorum antistitum* (1-9-1910), que contiene el juramento antimodernista, y Pío XI, en la Encíclica *Studiorum ducem* (29-6-1923). El juramento antimodernista contiene una paráfrasis de la definición conciliar («... per ea quae facta sunt, *hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus*, certo cognosci, *adeoque demostrari etiam posse*») que Pío XI califica de «preclara interpretación» del dogma Vaticano.]

[8] [Las páginas 7-208 siguientes (17-218 en el Ms. ED) del texto de A. R. corresponden en su totalidad, como advertimos en la nota n. 1 precedente, a la segunda y definitiva redacción dada por nuestro autor al tema de este capítulo.]

[9] [La primera redacción (Ms. ED, pp. 6-7) dice así:

«La primera condición de la *posibilidad* del conocimiento excluye en principio toda tesis agnóstica, cualquiera que sea su forma, siempre que niegue el valor perceptivo en los conceptos humanos. Pero no exige el hecho del universal conocimiento de la existencia de Dios, el cual, por múltiples causas, puede ser desviado y positivamente impedido».]

[10] [La pág. 7 del original (Ms. ED, 17) comienza exactamente así: «... conceptos humanos, de suerte que la actividad intelectual quede anulada como facultad propia del conocer real y objetivo.

»Mas admitida la posibilidad, etc.».

Por razones formales hemos omitido arriba estas palabras, que ponen de manifiesto, como ya advertimos, el carácter incompleto del fragmento.]

mero, no siempre llega de *hecho* a conocerlo, desviada su
8 inteligencia por múltiples influencias adversas, pero eso / no quita la posibilidad de conocer a que hemos aludido y que la Dogmática establece. Existen, además, circunstancias personales que no sólo impiden el hecho de aquel conocimiento, sino también la posibilidad de obtenerlo; mas así como no puede decirse que la naturaleza humana se halla destituida de la facultad de ver o de la de entender sólo porque existan hombres físicamente incapacitados para la visión e intelección, de igual suerte nada arguye la imposibilidad personal circunstancial de llegar al conocimiento de la entidad primera contra la tesis de la aptitud de la humana naturaleza para llegar a conocerla.

[FACTORES EXTERNOS E INTERNOS COADYUVANTES]

Es necesario, además, tener presente que la potencia
9 cognoscitiva humana en orden / a Dios no excluye, según la Dogmática católica, ni una base instintiva y de sentimiento, ni la cooperación del medio social en que se depure, se afiance y se elabore el concepto de la Divinidad. Es decir, que la enseñanza teológica, al declarar la posibilidad de que el hombre conozca a Dios, sólo determina la aptitud de la razón como criterio que, en definitiva, decide acerca de la afirmación o negación en virtud de las ideas que en el espíritu se elaboran, pero nada prejuzga sobre los factores internos o externos que entran en colaboración y que de una manera latente modelan la conciencia y orientan el espíritu en los individuos y en las colectividades. Sin embargo, existe diferencia entre la coopera- /
10 ción que pueda admitirse de otros factores internos fuera de las ideas respecto del conocimiento de Dios y la cooperación externa del medio social en que se forma el hombre. Los primeros, cualquiera que sea la probabilidad o improbabilidad de su existencia, no inmutan nunca el carácter personal del conocer, sino que más bien tienden a intensificarlo, siempre que se deje a las ideas en posesión de sus dominios. La segunda, si bien de hecho es una cooperación cierta y de eficacia indudable, está, en cuanto factor externo, en razón inversa de la actividad cognos-

citiva, si se hace condición natural del conocimiento. Porque, a medida que se imponga en tal sentido la intervención social o de la tradición para el conocimiento de Dios, decrece la eficacia interna de la razón, y, viceversa, tanto
11 menor habrá de ser la necesidad de la pri- / mera cuanto mayor sea la eficacia de la segunda.

Por eso, si bien no entra en la doctrina dogmática definida la determinación de los medios de formación y desarrollo de la acción intelectual, exige, sin embargo, aquella doctrina que esta acción mental quede expedita y tenga valor en sí, independientemente del medio en que se desarrolle la idea. Así es cómo las diversas formas de fideísmo sentimentalista y tradicionalista [11] son rechazadas por la Dogmática en cualquiera de sus grados, siempre que explícita o implícitamente representen la negación de la actividad psíquica señalada [12]. /

---

[11] [Sobre el fideísmo v. PFD II, 151-166.]

[12] En el Concilio Vaticano, donde se ha tratado detenidamente este punto del conocimiento de Dios, aparece reprobada toda doctrina en que se niegue al hombre aptitud física y natural para alcanzar dicho conocimiento, estableciéndose como tesis: «In hominis natura rationali potentiam esse Deum per res creatas certo cognoscendi». (*Act.*, col. 79, 127, 130). Por donde toda doctrina que sea o se reduzca a su antítesis o a su contradictoria queda explícitamente excluida. Como enmienda a la tesis indicada fue propuesta la adición o complemento: *citra quamlibet de Deo traditam doctrinam* (*Act.*, emend. 8, col. 121), encaminada a excluir toda forma de tradicionalismo, aun el más moderado, que sólo reclama la necesidad de una influencia tradicional. Mas por cuanto la fórmula dicha entraba, de una parte, en los medios de formación de las ideas, fuera ya de la finalidad que se perseguía, y, de otra parte, toda tesis opuesta a a mentada sobre la posibilidad racional de conocer la existencia de Dios quedaba reprobada, no se admitió la enmienda propuesta, resultando definitivamente redactada la doctrina sobre este punto de la manera que hemos visto.

[Los datos de la nota precedente, y otros varios de la exposición de este primer postulado, están tomados de CHOSSAT, *o. c.*, col. 825-836. Recordamos con este mismo autor (ibíd., col. 871) que las fuentes principales para el estudio del Concilio Vaticano son: la edición de las *Actas* en la *Collectio Lacensis*, t. VII; GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*, Friburgo, 1892, y VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, 2 vols., París, 1895.]

[Conocimiento natural de Dios y revelación]

12 Lo mismo ha de decirse de los factores coadyuvantes que la Teología reconoce en las manifestaciones de la revelación. Ésta, que es, sin duda, absolutamente necesaria para el conocimiento del orden sobrenatural, deja de serlo cuan-
13 do se trata del conocimiento natural / de la existencia de Dios, el cual conocimiento sólo puede ser facilitado, completado y robustecido por la revelación, mas en manera alguna originado por ella.

Por esto, la necesidad *moral* de la enseñanza revelada que la Dogmática sostiene no da la *posibilidad* de conocer a Dios, sino la mayor facilidad para el *hecho* de cono-
14 cer- / lo. La vida del espíritu tiene su medio natural en las condiciones de la naturaleza, con la cual no guarda conexión necesaria el orden de sobrenaturaleza, aunque éste pueda perfeccionarla. Las doctrinas que, ora con carácter filosófico, ora con carácter teológico, tratan de sostener relación de necesidad entre uno y otro orden, acaban por suprimir ambos y hacer imposible toda actuación cognoscitiva y operativa.

Y es de notar que cuando se habla de una necesidad moral de la revelación respecto del conocimiento de Dios, como vehículo más perfecto de la idea, no ha de confundirse esto con la necesidad moral de la revelación que la Dogmática enseña respecto del conocimiento y práctica
15 debidos en el conjun- / to de actos morales y religiosos de la vida humana. Porque a la necesidad moral de un auxilio corresponde la imposibilidad moral en el sujeto para los actos de que se trate, y la imposibilidad moral en el conjunto de actos dichos es cosa muy diversa de la condición del hombre respecto de la existencia de Dios, que exige y supone, según lo dicho, verdadera posibilidad física de conocerlo.

En el primer caso, la necesidad moral de la revelación se refiere, en el *estado* histórico de la *naturaleza caída*, al *conocimiento en acto* y al ejercicio de la potencia humana. En el segundo caso, háblase de la naturaleza en sí mis-
16 ma considerada, o desde el punto de vista / filosófico y

en cuanto se determina en ella la *potencia* de conocer la existencia de Dios.

En el primer caso, se trata del hombre en cuanto *individualidad* que obra. En el segundo, trátase de la *humanidad* en general y en cuanto tiene virtud de obrar, prescindiendo del hecho de la ejecución, según atrás queda indicado.

Como se ve, el problema de la potencia humana respecto a conocer la existencia de Dios no guarda conexión dogmática con el problema de las manifestaciones prácticas de la humana actividad y los auxilios que le sean necesarios para la debida actuación, y es de todo punto ilógico pretender argüir contra la posibilidad de aquella potencia por la necesidad moral que la Teología establece de un
17 auxilio revelado para la actuación general men- / cionada [13].

[13] No será necesario advertir que en la cuestión no influye tampoco lo que se sostenga acerca de la aptitud humana para conocer las verdades del orden natural, que unos creen suficiente por sí sola para todas las verdades de dicho orden y otros juzgan, a la inversa, no existir en el hombre fuerzas naturalmente adecuadas para alcanzarlas todas. La primera opinión, en especial sostenida por Cayetano y los que le siguen, establece paralelismo entre el orden real y el ideal respectivo, entre el mundo de las cosas y el mundo relativo de la idea, de suerte que el ser y el conocer deben corresponderse por exigencia natural. Así, pues, la revelación no es necesaria en el orden natural a cada individuo ni a la naturaleza en cuanto tal, sino al conjunto de individuos o colectividad, donde siempre existen desviaciones parciales de lo que a la naturaleza corresponde.

A esta doctrina semiplatónica, inserta en un aristotelismo teológico, opónese por el otro extremo la tesis nominalista que, como se sabe, rompe con toda forma de universalidad ideológica y busca fácilmente la garantía suprema del valor objetivo de los conceptos en la revelación. En esta escuela no se reconocen normas de correlación entre individuos y la naturaleza como algo universal, sino que los individuos son la única norma de lo que ellos pueden y necesitan, y lo que es necesario a un individuo eso es necesario a los demás que se hallan individualizados en las mismas condiciones. Por todo ello, los partidarios de esta doctrina sostienen que la revelación, aun en el orden natural, es necesaria a los individuos para conocer muchas verdades naturales, sin cuyo auxilio unas no serían asequibles y otras moralmente imposible alcanzarlas. Con estas diversas corrientes filosóficas venía luego a enlazarse la cuestión puramente teológica de la condición del estado humano de *naturaleza caída* como inferior o no inferior al de *naturaleza pura*, acentuando los nominalistas la inferioridad de aquel estado respecto de éste y negándolo los demás. Las tendencias nominalistas de Vázquez hacen que este ilustre teólogo

[DOCTRINA RUIBALISTA SOBRE LA MATERIA]

18 La existencia del Ser Supremo / es un postulado fundamental, no sólo de los derechos y deberes religiosos, sino del valor objetivo de nuestros conceptos sobre las realidades contingentes y finitas cuando se consideran en su origen y en su finalidad, que son inexplicables en absoluto
19 sin la realidad de una primera causa. Por esto, su / conocimiento viene naturalmente más pronto delineado ante [el] espíritu que el de otras verdades religiosas, en las cuales, al fin, ha de presuponerse la idea de Dios. La noción de *ser*, espontánea en las relaciones psíquico-ontológi-
20 cas, según hemos visto [14], tiene su evolución na- / tural y lógica en las dos formas del ser relativo y del ser absoluto, que se traduce en la idea de la Divinidad. Así, tenemos que, en el orden filosófico y genético del concepto de

---

aparezca representando la opinión primera, como Cayetano la segunda. Un intermedio, según el habitual criterio ecléctico y conciliador de Suárez, lo representa la distinción de éste entre el conocimiento del conjunto de verdades *in complexu*, y el de cada una en particular, *distributive*. Doctrina que igualmente se aplica a la posibilidad o imposibilidad moral de cumplir toda la ley, según se considere el conjunto de los mandatos o cada uno separadamente, pero que en el fondo no evita uno de los extremos señalados, de potencia o impotencia efectiva en la ejecución de la ley.

En este punto de la posibilidad o imposibilidad de conocer todas las verdades religiosas del orden natural sin la revelación, el Concilio Vaticano sienta la doctrina arriba mencionada, según la cual de hecho y para la ejecución es moralmente necesaria al hombre la revelación, pero sin excluir ni tampoco afirmar el hecho de que algunos alcancen el conjunto de verdades del orden natural sin la revelación. De modo que ni se decide la cuestión en favor de Vázquez y los suyos, que enseñan ser moralmente necesaria la revelación para todo individuo, ni tampoco en favor de Cayetano, que no acepta esa necesidad sino excepcionalmente y en la colectividad. En el Concilio Vaticano las dos opiniones tenían partidarios, y aun se llegó a proponer una redacción de texto según la doctrina de Cayetano, que fue desechada (*Act.*, emend. 56, col. 225), e igualmente se insinuó la opinión de Vázquez, que tampoco fue admitida (*Act.*, col. 239 y 1652). Se ve bien, pues, cuál fue el espíritu del Concilio en este punto. Es posición que recuerda su análoga referente a la inferioridad o no inferioridad del actual estado del hombre respecto del estado de naturaleza pura. *El hombre ha podido ser creado tal como ahora nace*, es la fórmula de la doctrina dogmática, donde se prescinde de las discusiones de los teólogos sobre los extremos indicados.

[14] [V. PFD IX, 18-20, y ll. cc. en nota a la pág. 35 siguiente de este Ms.]

Dios, hállase también una justificación de la distinción
21 teológica que hemos estudiado. Es, pues, equivocado / el proceder de los teólogos que aplican la doctrina de la imposibilidad moral de conocer todas las verdades religiosas del orden natural al conocimiento de la existencia de Dios. Y error manifiesto el de los que, vinculando la actividad de la naturaleza a la intervención psíquica de ele-
22 mentos sobrenaturales, sientan que todo / conocimiento de verdades naturales exige un dinamismo sobrenatural para su formación y desarrollo. Por ese camino van las corrientes del pragmatismo religioso, que en su lugar hemos señalado (v. t. I) [15], así como las del protestantismo y las jansenianas, no menos que las del pseudo-misticismo
23 pietista y agnóstico en sus varios matices y / aspectos, donde la posibilidad cognoscitiva resulta una yuxtaposición extraña a la naturaleza.

[Artículo 2.º

PRINCIPIO SUJETIVO DEL CONOCIMIENTO:

«... *naturali rationis lumine...*»]

La segunda condición que impone la Dogmática [16] [17] y que responde a una teoría del conocer natural es el medio

[15] [Se refiere, claro es, A. R. a su obra PFD. Ver t. c. págs. 68-76 y 101-128, y también t. II, págs. 55-150.]

[16] [La primera redacción de este punto (Ms. ED, 7-8) es:

«La segunda condición, o sea, el medio sujetivo, es la fuente *racional* o luz de la razón, que constituye la base concreta de la posibilidad cognoscitiva antes señalada. Por consiguiente, con tal condición se excluyen los postulados contrarios al ejercicio discursivo del entendimiento, sea los que se oponen por exceso en el alcance de las percepciones, sea por defecto. Al primer grupo pertenecen las teorías intuicionistas del ontologismo en sus varias formas y demás teorías platonizantes que llevan a la visión directa de lo divino. Al segundo grupo corresponden las teorías fideistas, sea del fideismo tradicionalista, sea del fideismo sentimentalista, que suprimen toda actividad propiamente cognoscitiva del entendimiento. Al mismo grupo deben asociarse las derivaciones kantianas (como la de Hermes, Gunther, etc.), donde se anula el valor objetivo del ejercicio de la *razón especulativa* para sustituirlo por la eficacia sujetiva de la *razón práctica*, que se reduce a una especie de fe y de asentimiento moral im-

sujetivo racional o *luz de la razón*, que constituye la base concreta de la posibilidad cognoscitiva de que acabamos de hablar. /

[ASISTEMATISMO]

24 Para fijar el alcance de esta norma o medio sujetivo es necesario tener en cuenta varias cosas. Desde luego, la luz de la *razón* se ofrece aquí con su significación propia en cuanto es facultad *perceptiva mediante ideas* y *deductiva* sobre las percepciones realizadas, pero sin subordinación a ningún sistema concreto de explicar la naturaleza de tales percepciones, siempre que se respete el valor de las ideas como acto personal y su significación objetiva como acto representativo. Quiere esto decir que no se trata de la *razón* según teoría alguna, sea ésta platónica, aristotélica o cualquier otra en las condiciones indicadas. Por eso mismo, no queda tampoco definida ninguna forma especial en las pruebas de la existencia de Dios.

[OTRAS FORMAS DE CONOCER]

La doctrina dogmática, pues, se limita a fijar la condición humana de la percepción de Dios según nuestra natu-
25 raleza y que este conoci- / miento es real y cierto. Pero esta forma de actuar la razón mediante las ideas (que en orden a Dios se traduce en conocimiento mediato) no prejuzga cosa alguna respecto a la existencia de otras formas de conocer también internas y personales, tales como el conocimiento místico de Dios y el no místico, pero espon-

puesto por el ejercicio práctico del sentimiento y de la vida. En dicha agrupación entran igualmente las variantes del pragmatismo, que, en su aspecto *negativo*, proclaman la ineficacia cognoscitiva de las ideas, interpuestas entre la *acción* y la *conciencia* como elementos provisionales y de artificio para la orientación individual; y, en su aspecto *afirmativo*, convierten todo el ser en fenómenos de *inmanencia*, dentro, por consiguiente, siempre del círculo universal del movimiento creador que los proyecta en la conciencia a la manera que en su lugar hemos visto».

Sobre el ontologismo, v. PFD I, 115-116, y II, 167-215. Sobre el fideismo y el pragmatismo, v. más arriba, ll. cc. en las notas a las págs. 11 y 22.]

[17] [Como fuente de la exposición del segundo postulado en su redacción segunda y definitiva, v. CHOSSAT, *o. c.*, col. 843-858 y 858-872.]

táneo y de formación directa e inmediata en el espíritu, cual lo han enseñado muchos Padres que, o creyeron innata la idea de Dios en el hombre o, atenuando esta doctrina, la dijeron idea primera y de origen connatural y no reflejo.

Mucho menos se excluyen con aquella doctrina otras maneras del conocimiento de Dios de carácter externo o fundadas en autoridad; de otra suerte, no podría hablarse del conocimiento de Dios mediante la revelación, ni aun de su concepto adquirido por intermedio de la tra- /
26 dición, cual de hecho se adquiere comúnmente. Pero téngase presente que en todas las formas internas o externas de conocer ha de destacarse siempre el elemento racional, sea como criterio, sea simplemente como norma de la presencia ante la conciencia del fenómeno perceptivo.

[CONOCIMIENTO Y DEMOSTRACIÓN]

Esto supuesto, se alcanza sin dificultad por qué, a pesar de que la Dogmática proclama la razón como medio sujetivo de conocer la existencia de Dios, no impone ninguna forma concreta a la cual haya de ajustarse la Teología en demostrar dicha existencia. Es más, el mismo Concilio Vaticano, al tratar de la cognoscibilidad humana de Dios, no define que la mente humana haya de *demostrar* que Dios existe, sino que la humana razón puede *conocer* con certeza la existencia de la Divinidad *(certo cognosci*
27 *posse)*, sin entrar en ulteriores / disquisiciones acerca de la manera peculiar de actuarse el conocimiento sobre las cosas creadas para llegar a Dios. Porque si bien en toda demostración se requiere acto de conocer, no en todo conocimiento se da verdadera demostración, como acontece, no sólo con los objetos de intuición y proposiciones evidentes, sino con los postulados que se imponen a la percepción, sea por exigencias de la naturaleza, sea por indeclinable ley del espíritu o del instinto. Es decir, que en absoluto cabe un conocimiento de Dios que, sin ser intuitivo e inmediato, se ofrezca a la mente sin discurso, o, al menos, sin que la parte discursiva sea una verdadera inferencia, sino simplemente un comprobante de la verdad

percibida y condicionada por la verdad de las percepciones de las criaturas [18].

[DIVERSIDAD DE ARGUMENTOS]

28 Y nótese asimismo que la eleva- / ción a Dios mediante las cosas creadas *(per ea quae facta sunt)*, además de no excluir otras formas concomitantes de llegar a Aquél, tampoco quiere decir que sólo el mundo exterior conduzca a Dios. En el número de las cosas creadas, y presidiendo a las del mundo visible, está el hombre con su vida física y su vida psíquica, donde aparece el reino de las ideas, con todas las manifestaciones del espíritu, que también entran en la categoría de lo creado. Por consiguiente, el ascenso interior y psicológico a Dios no deja de ser un ascenso mediante las criaturas, cualquiera que sea la índole y naturaleza de las ideas o sentimientos por cuyo medio se llegue a Él. Así es cómo los antiguos maestros de la Teología y Padres de la Iglesia, conociendo y utilizando los tex-
29 tos mismos de la Escritura / de que se valen teólogos y Concilios para mostrar que son inexcusables los que por las criaturas no llegan al conocimiento de Dios *(invisibilia ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur)* no por eso renunciaban, antes bien, acentuaban vivamente la teoría del conocimiento de Dios por experiencia interna, por ideas innatas, o por la psicología de las *participaciones* y *razones seminales*, tan en uso entre platónicos y estoicos.

[18] Por esto, y a fin de evitar toda fórmula que supusiese ningún género de ingerencias en cuestiones psicológicas discutibles y de solución no necesaria al objeto de la definición intentada, el Concilio Vaticano, no sólo no utiliza la palabra *demostrar*, sino que positivamente desechó el proyecto de incluirla que fue presentado.

Mas el que no se haya definido que la razón *demuestra* la existencia de Dios, no excluye la verdad filosófica y teológica de la *demostración*, ni significa tampoco que el Concilio no la admitiese; antes, por el contrario, allí se procede partiendo muchas veces de la demostrabilidad racional de la existencia de Dios y explícitamente se habla de las *pruebas* de esta existencia, bien que no al propósito de definir cosa alguna sobre ellas.

[La explicación que da en la nota anterior A. R. (siguiente a Chossat, o. y l. cc.) es rigurosamente exacta, pero no refleja de modo completo la doctrina del Magisterio eclesiástico en la materia. V. lo que decimos en nuestra nota n.º 7 anterior.]

La posición de la Dogmática en orden al conocimiento racional de Dios deja, pues, expeditos los caminos para formular los argumentos sobre su existencia, salvos los principios generales ya señalados. De ahí la variedad posible en la presentación científica de las pruebas de la existencia de Dios y los múltiples aspectos que ofrecen, cuyo
30 valor / depende del de las teorías a que se subordinen. Así, tenemos los argumentos formulados sobre el valor de la causalidad, del orden físico, del orden teleológico, etc.; los derivados del movimiento, según la interpretación aristotélica; los que se fundan en el valor de la idea, como el argumento de San Anselmo; los que se apoyan en la teoría de las *participaciones*, o en la idea innata, así en la antigua patrística como, más tarde, en escuelas filosóficas, cual en la teoría cartesiana, etc.; los que proceden sobre la doctrina de la iluminación psíquica, según el pensamiento de San Agustín y, más tarde, de San Buenaventura, entre otros; los que se constituyen sobre las gradaciones entitativas, de origen platónico, como las precedentes; los del tránsito dialéctico de lo finito a lo infinito por oposición de conceptos, según el procedimiento *metalógi-*
31 *co* / de Günther y algunos ontologistas mitigados; los argumentos, finalmente, constituidos sobre la *depuración* de la idea de Dios en el espíritu, sea en sentido místico, sea en sentido racional y al contacto con las percepciones del orden externo, como quiere Kuhn y otros.

Sin duda alguna que estas categorías de argumentos no sólo son de desigual valor científico, sino que guardan diversa relación respecto a las doctrinas dogmáticas; ello no obsta a que tengan su representación no excluida de los dominios de la ortodoxia.

Notemos ahora que la forma racional de llegar a Dios en cuanto dogmática no es obstáculo para que de *hecho* la idea de la existencia de la divinidad fuese primeramente adquirida por *manifestación positiva*, lo cual de algún modo acontece en la generalidad de los hombres actualmente, [tal como está] organizada la constitución, so-
32 cial, / sin que ello signifique la negación de la potencia de que se trata.

[CONOCIMIENTO RACIONAL Y ACCIÓN DIVINA]

Cosa distinta es determinar si la potencia sujetiva de conocer la existencia de Dios es compatible con la necesidad intrínseca de una virtud o acción de Dios, mediante lo cual se ponga el hombre en condición de ordenar a Él su inteligencia y sus actos.

El pragmatismo teológico, revistiendo de formas nuevas viejos conceptos de escuelas místicas y aun teológicas, sostiene la necesidad de ese contacto íntimo de la Divinidad con la naturaleza para que ésta pueda llegar a conocerla por una especie de reversión sobre la conciencia donde actúa la virtud divina. Es una síntesis de la teoría kantiana y del sentimentalismo, con el aspecto místico y teológico a que acabamos de hacer alusión. /

33 Esta doctrina y sus similares, que niegan una aptitud primaria en la naturaleza para conocer, tienen que negársela para toda forma de actuación subsiguiente, que no puede existir como acción intelectual humana si antes no es humana la potencia que ha de ejecutarla. Si no existe en el hombre un principio intrínseco y natural para conocer a Dios, no existe en nosotros verdadera potencia que haga realizable aquel conocimiento. Y en la doctrina mentada, al igual que en la del tradicionalismo [19], aunque por diversos caminos, se viene a esa negación absoluta de la facultad cognoscitiva.

34 Mas, aparte de esos extremos, la Dogmática / no rehusa admitir, como elementos complementarios, auxilios extrínsecos y no debidos a la naturaleza, cuya misión se ordene a la más fácil actuación de las facultades humanas. En el orden mismo de la virtualidad intrínseca al ser humano, la Teología admite un dinamismo de cooperación divina necesario a toda naturaleza finita, pero que obra en ella para conservarla en su constitución, no alterando, sino confiriéndole la permanencia en el ser de donde resulta su obrar. Es una de las formas primarias de relatividad de lo finito respecto de lo infinito, que sirve de base a los

[19] [Sobre las doctrinas aludidas en estos párafos, v. ll. cc. más arriba, en notas a las págs. 11 y 22.]

seres relativamente estables y absolutos en su orden respectivo.

[EL TEMA Y LA DOCTRINA DE A. R.]

Dada la potencialidad racional para llegar al conocimiento del Ser Absoluto, es necesario que este conocer se vincule a una idea o conjunto de ideas que constituyan
35 una / representación ante la conciencia. Por consiguiente, la posibilidad sujetiva de llegar a Dios incluye la potencia de elaboración mental según las formas de *analogía* y los preliminares *nocionales* homogéneos de que atrás hemos hablado [20] y que son base de toda forma de conocimiento que trascienda al orden sensible.

[Artículo 3.º

MEDIO OBJETIVO DEL CONOCIMIENTO:

«... *per ea quae facta sunt*...»]

La condición tercera, o sea, el *medio objetivo* de concluir la existencia de Dios [21], está en relación con la natu-

[20] [V. entre otros lugares, PFD IX, 15-37, 49-53, 71-73, 249-252 y 354-365.]

[21] [V. CHOSSAT, *o. c.*, col. 839-843.

La primera redacción de esta condición tercera (Ms. ED, 9-14) dice así: «La condición tercera, o sea, el medio objetivo de concluir la existencia de Dios, es, desde luego, la existencia de las cosas visibles y exige la actuación discursiva de la razón, como ésta reclama el medio de la realidad sobre el cual se ejercita. Por ello, todas las doctrinas y escuelas antes señaladas, que anulan la facultad cognoscitiva, obstan también a esta tercera condición del conocer, complemento obligado de la segunda. Ni el intuicionismo ontologista, ni las variantes fideistas, ni el agnosticismo kantiano, positivista o pragmatista, pueden reconocer que el mundo visible sea medio conducente a la afirmación de la Divinidad creadora.

Mas el nexo que así se establece entre el mundo como inteligible y el hombre como inteligente para llegar a la Causa primera, puede revestir múltiples aspectos, ya en cuanto al origen y base de esa relación y nexo, ya en cuanto al valor y extensión de las demostraciones que en ellos se fundan. La extensión y amplitud de pruebas que cabe formular sobre el medio común de las cosas finitas, con independencia de todo influjo preconcebido de escuelas y sistemas, es múltiple:

Clasificando dichas formas de argumentación, pueden reducirse, por razón de su origen, a tres categorías: la primera, de carácter *ontológico*,

raleza y condiciones del *medio sujetivo* racional de que acabamos de hablar. Dada la amplitud ya vista en orden a la naturaleza de pruebas en la materia, el medio objetivo ha de constituirse de conformidad con ellas; por lo tanto, dicho medio no se halla ni en el mundo interno ni

---

que es la derivada de la inmutabilidad [sic], límites y contingencia del universo; la segunda, de carácter *cosmológico*, fundada en el orden, disposición y armonía de la inmensa y complicada máquina del universo; la tercera, de carácter *antropológico*, constituida sobre la consideración y naturaleza de las leyes dentro de las cuales se desenvuelve la vida racional y que, siendo superiores a todas las manifestaciones de la materia, exigen un Autor independiente de ella y superior a todo el orden cósmico no intelectual. Las leyes de la vida intelectiva o del mundo de las ideas, con sus propiedades, dan lugar al argumento *psicológico;* las leyes de la vida moral, con los postulados de derecho, deber, justicia, etc., constituyen el argumento *ético;* las leyes de la vida religiosa, con la natural tendencia a la inmortalidad, a una sanción suprema de los actos humanos y a la creencia en un Ser infinito que preside a los destinos humanos, dan origen al argumento de finalidad o *teleológico.*

Por razón de su *eficacia*, dichos argumentos son *directos* o *indirectos*, según que constituyen ante el análisis racional prueba en sí consistente, sin necesidad de apoyarse implícitamente en otra alguna, o, por el contrario, se apoyan en raciocinios presupuestos que les sirven de base y de donde derivan su virtud de prueba concluyente.

En tal sentido, la prueba directa única es la de la argumentación *ontológica* (contingente y necesario), con las variedades múltiples en que se ofrece y que adelante veremos. Las pruebas indirectas son todas las demás, en sus variedades *cosmológica* y *antropológica*, porque, como fácilmente se alcanza, con los argumentos de dichos órdenes lo que se prueba directamente es la existencia de un principio *ordenador* de lo existente, pero no que este principio sea una Entidad personal, única e infinita, *creadora* de todo lo finito. Para llegar lógicamente a esta conclusión es menester elevarse de las ideas cosmológicas y antropológicas al concepto ontológico del ser contingente y necesario.

Hemos aludido a la diversa manera como cabe interpretar el nexo entre el mundo y la razón para llegar a las pruebas de la existencia de Dios. Y, en efecto, puede considerarse la inteligencia destituida de toda idea y formándolas en contacto con lo real mediante la percepción sensible, y puede igualmente considerarse lo real como condición para el desarrollo de ideas innatas, o, por lo menos, para la formación de la idea de Dios considerada como ingénita en el espíritu y sólo evolucionando sobre la actuación de las percepciones.

En el orden filosófico, la cuestión de si la idea de Dios es innata o adquirida subordínase a otros problemas de carácter sistemático de que ahora no nos corresponde ocuparnos.

En el orden natural histórico a que nos referimos, la aptitud de la razón aparece determinada por su relación con el mundo externo conocido, sin que la conciencia acuse el menor indicio de la idea de Dios como

36 en el externo exclusivamente, sino en el conjunto / de la realidad creada, sobre la cual se eleva el espíritu al conocimiento de una Causa suprema. Así, pues, el mundo interno, como el mundo externo, son aptos para proporcionar fundamentos de argumentación respecto del Ser Absoluto.

[Artículo 4.º

MODO DEL CONOCIMIENTO

«... certo cognosci, adeoque demonstrari etiam...»

I

Valor de las pruebas]

La tesis dogmática exige esta base objetiva del conocimiento de la Divinidad por inferencia y de manera deductiva, sin excluir, como queda dicho, otras formas de prueba, ni decidir sobre los preámbulos psíquicos y mentales de las pruebas por medio de las criaturas, una vez garantida la *certeza* [22] del dictamen racional en la materia [23]. /

---

innata en el espíritu y, por lo tanto, con absoluta independencia de tal concepto.

En este mismo sentido es como ha de interpretarse la afirmación dogmática de que la razón puede conocer a Dios mediante las cosas visibles, pues si bien la Teología no intenta definir cosa alguna respecto de la teoría de las ideas, parte del hecho de la no intervención en la conciencia de la idea ingénita de Dios y de la capacidad natural para llegar a esta idea sin la conciencia en nosotros de que sea innata y sin que sea menester, por lo tanto, recurrir a dicha afirmación para justificar la natural demostrabilidad de la existencia de Dios».

El tema de la clasificación de las pruebas se trata por A. R., en la redacción segunda y última, al exponer el postulado cuarto. V. pág. 36 y ss. y lo que decimos en la primera de las notas a la pág. 40.]

[22] [Señalamos en este párrafo, supliendo la omisión del autor, el comienzo de la exposición del postulado cuarto.

V. el tema en CHOSSAT, *o. c.*, col. 923-930.]

[23] [La primera redacción de la exposición de este cuarto postulado (Ms. ED, 14-16) es como sigue:

«La cuarta condición, que es de la certeza en el conocer la existencia de Dios, entiéndese en igual sentido que la tesis de la certeza de los demás raciocinios y deducciones por causas y efectos.

[CARÁCTER DE ESTA CERTEZA]

37 La certeza de que se trata, en cuanto resultado de una inferencia, no es de carácter matemático ni constituye una visión indeclinable de la verdad que no pueda experimentar desviaciones por múltiples causas. Pero tampoco es una certeza de carácter moral fundada en exigencias de simple equidad o conveniencia.

[DEMOSTRACIÓN EXISTENCIAL]

La inferencia con valor demostrativo propiamente tal ha de apoyarse en premisas que se ofrezcan con verdad reconocida. Verdad que, al transmitirse a las consecuencias, puede ofrecerse como objeto de intuición a través de los elementos mismos del juicio o como derivación apoyada y condicionada en las ideas que las premisas representan. En el primer caso, la proposición ofrécese, así en el orden ideal como en el existencial, con carácter necesario y de ineludible asentimiento racional; en el segundo

---

Dicho se está que, siendo diversas las categorías de prueba que sobre esto pueden establecerse, según hemos visto [v. el texto transcrito en la nota 21 precedente], es diversa también la categoría de certeza que cada una aisladamente representa. Pero en este punto es necesario distinguir entre el valor de las pruebas consideradas en sí, o sea, *objetivamente*, y el valor de ellas en orden al individuo, o sea, *sujetivamente*. Es cierto, de conformidad con lo dicho, que no todas las pruebas ofrecen igual fuerza objetivamente consideradas, y que no siempre pueden considerarse como argumentos en sí válidos algunos de ellos, si se aislan de otros de que no debieran disociarse. Es igualmente cierto que el orden sujetivo no guarda siempre relación con el valor objetivo de prueba, por lo cual argumentos menos seguros son a veces de mayor eficacia que otros irreprochables y concluyentes. Es, finalmente, indudable que, para la verdad de la tesis dogmática y racional de que se trata, deben existir pruebas (y son éstas las propiamente ontológicas) que objetiva y sujetivamente sean determinantes de la certeza necesaria para un asentimiento sin sombras de duda.

Para la certeza que nos ocupa no se requiere una certeza de visión demostrativa en sentido matemático, cuya verdad no puede ser desviada por ningún género de prevenciones personales, pero tampoco es una certeza simplemente moral, fundada en razones de valor moralmente estable. Es la certeza natural o racional mediata, que se adquiere en el orden general de las demostraciones que luego, mediante la teoría en que se traducen, se constituyen en demostraciones metafísicas».]

caso, las premisas, aunque sean título y razón de la con-
38 clusión, no hacen / que ésta aparezca formalmente representada en aquéllas y dejan lugar a que se desvíe la verdad de la conclusión o se intente llegar a ella mediante otras premisas que las ya establecidas.

Esto último acontece cuando se trata del conocimiento de la existencia de Dios, que sigue la condición de las demás proposiciones de igual índole en orden, no sólo a la verdad de su inferencia como mediata, sino también a su carácter de tesis no simplemente teórica, sino existencial.

De eso procede que más bien debe hablarse de *pruebas* de la existencia de Dios que no de *demostraciones* de dicha existencia. La demostrabilidad de la existencia de Dios no significa sino la posibilidad de inferir su ser de un raciocinio fundado en los principios de causalidad, orden, etc.

[CLASIFICACIÓN DE LAS PRUEBAS]

Mas aunque es necesario admitir que la razón puede llegar al conocimiento de Dios, no se sigue de ahí que las pruebas mismas de carácter racional sean todas de igual
39 certeza. Antes, por el contrario, la / diversa categoría que es necesario reconocer en las pruebas aludidas reclama diversidad de categorías en la certeza que producen. En este punto, sin embargo, debe distinguirse entre el valor de las pruebas consideradas en sí, o sea, *objetivamente*, y el valor de ellas en orden al individuo, o sea *sujetivamente*, porque no siempre guarda relación el valor de un argumento en sí con la eficacia que pueda tener respecto de una inteligencia determinada o en un medio determinado.

Para la verdad de la tesis dogmática de que se trata, debe reconocerse que existen pruebas *objetiva* y *sujetivamente* capaces de determinar la certeza de asentimiento en la forma que hemos señalado [24].

En el mismo orden objetivo, no sólo es diversa la gradación de las pruebas aludidas, sino que, dentro de su cate-
40 goría respectiva, no siempre / tienen valor absoluto y en

[24] [En el penúltimo párrafo del texto de A. R. transcrito en la nota número 23 advierte nuestro autor que tales pruebas son «las propiamente ontológicas» únicamente.]

sí consistente, sin necesidad de apoyarse en argumentos implícitamente presupuestos. Desde el punto de vista racional y discursivo de que tratamos [25], las pruebas de valor absoluto son las constituidas por la categoría *ontológica* o

[25] [Recogemos a continuación las ocho páginas del cuadernillo independiente del Ms. ED a que nos referíamos en la Introducción, páginas cuyo riguroso paralelismo con el texto arriba tanscrito se advierte incluso literalmente en las palabras del comienzo. El contenido de estas páginas es el siguiente:

«Desde el punto de vista racional y discursivo de que tratamos, las pruebas de la existencia de Dios son *absolutas* o *subordinadas*. Las primeras son las de categoría *ontológica* o derivadas del *ser* en cuanto *necesario* y *contingente*. Las segundas son las que se derivan de las propiedades concretas de un orden o categoría de seres, y pueden ofrecer múltiples aspectos. En general, cabe reducirlas a tres variedades: a) argumento *cosmológico* (orden *físico, químico, cinesológico* o de movimiento, *teleológico*, etc., o de su conjunto); b) argumento *antropológico* (orden *físico, psíquico* e ideológico, o del conjunto de todos estos órdenes); c) argumento *moral* (orden *ético*, con las ideas de derecho y deber, orden *eudemonológico* o de innata aspiración a la felicidad, y *etnológico* o de universal consentimiento en la idea de la Divinidad).

Como se ve, estas pruebas *subordinadas* se reducen a dos clases, en relación con los dos conceptos fundamentales que las informan: pruebas en que aparece el concepto de *orden* y armonía y pruebas bajo el concepto de *limitación* o mutabilidad concreta en el obrar. Las pruebas fundadas en el concepto de orden, de una manera inmediata sólo prueban la existencia de un Ordenador, sea o no Creador de las cosas que ordena. Mas la condición misma de que una cosa pueda ser ordenada por otro pone de manifiesto su contingencia en el ser y en el obrar, porque muestra su subordinación a otra entidad superior que la rige y modela y, por lo tanto, su incapacidad para existir por sí propia.

Las aludidas pruebas, unas se refieren al orden *físico*, otras al orden *psíquico* y otras al orden *moral*. En cada una de estas categorías el orden existe, no sólo como un elemento extrínseco y complementario, sino como elemento intrínseco y sustancial. Sin leyes que rijan el orden cósmico, el mundo no existiría ni seres orgánicos o inorgánicos, ni vida alguna. Sin orden en las percepciones y en los conceptos, la vida intelectiva sería inconcebible; como en el mundo moral, las normas éticas serían una contradicción. Ni aun podría pensarse en la ley de no contradicción, desaparecido todo orden de realidad y de idealidad a nuestro alcance, porque en tal hipótesis nada habría posible ni imposible en el concepto ni tampoco como norma práctica de acción.

Por aquí se advierte que los múltiples argumentos de carácter *subordinado* que pueden formularse respecto de la existencia de Dios bajo la idea de *orden* son a manera de extensión y proyecciones del argumento de índole *absoluta* fundado en la idea de necesario y contingente, y, a la vez, aquéllos conducen a éste por lógica y necesaria deducción, por cuanto la negación de todo orden en las cosas, según lo indicado, equivaldría

del ser necesario y contingente en sus varios aspectos. Las pruebas no absolutas y subordinadas son las demás, en sus variedades *cosmológicas* y *antropológicas*, porque, como fácilmente se alcanza, con este género de argumen-

---

a la negación de la existencia de las mismas, y, por lo tanto, el ser que venga reconocido como Ordenador supremo es también Creador.

La segunda categoría de pruebas *subordinadas*, que se funda en la limitación y mutabilidad concreta de los seres en su actividad, incluye, como la categoría precedente, la virtualidad de la prueba absoluta de la contingencia. Todo, en efecto, lo que es limitado en su obrar y todo lo que pasa de la inactividad a la acción tiene su eficacia subordinada, así en *extensión* como en *intensión*. En *extensión*, porque su obrar no alcanza sino al círculo a que aparece limitado. En *intensión*, porque la acción no continua y que pasa de la *potencia* al *acto* depende necesariamente de un principio que actúa la causa y que, por lo mismo, impone también limitado alcance en su obrar. Este principio de acción, en cuanto intrínseco al agente o causa, no puede menos de ser tan limitado como éste, pues en él se incluye. Es necesario, pues, una causa extrínseca y no limitada de la cual dependan las causas limitadas y su limitada acción operativa.

Según esto, el concepto de relación y relatividad de lo finito y limitado a una Causa infinita se ofrece bajo dos aspectos en la categoría de pruebas *subordinadas:* uno, *estático*, fundado en la idea de *orden* en las cosas, y otro, *dinámico*, fundado en la idea de *acción*. Uno y otro aspecto se completan entre sí y pueden estudiarse en múltiples variedades en las incontables maravillas de la Creación.

En una y otra serie, *estática* y *dinámica*, de pruebas aparece la doble forma de relatividad antes señalada: la relatividad *particular* de la entidad o clase de entidades en concreto sobre la cual se formule el argumento, y la relatividad *ontológica común* a todos los seres contingentes, que se manifiesta a través de la primera. Esta doble manifestación de la contingencia de lo finito señala el proceso común cronológico en las pruebas de la existencia de un Ser supremo, que comienza por los caracteres de contingencia relativa para elevarse luego al carácter general de lo contingente.

Es el proceso racional y natural del espíritu. Si vemos un palacio, un reloj o una máquina de las múltiples maravillosas que existen, un libro, etcétera, inmediatamente formamos concepto de la relatividad *singular concreta* de cada uno de esos objetos y concluimos sin temor de error que tales obras han tenido su artífice. Y, elevándonos luego sobre esa consecuencia, o, mejor, robusteciéndola en su base, formulamos el argumento de la contingencia en el ser de las cosas indiferentes para existir o no existir y la necesidad absoluta de un agente que las determine y saque de su indiferencia.

De estas dos maneras llega el entendimiento a la existencia de Dios. En la primera forma, porque si la máquina o el reloj, el palacio o el libro, exigen un artífice, por el orden y plan que representan, con mucho mayor motivo el orden, plan y sabiduría que se revelan en la gran fábrica del Universo proclaman la existencia de un Supremo Artífice. Y en la forma

tos lo que se muestra directamente es la existencia de un principio *ordenador*, pero no de un principio *creador* de lo finito, personal, único e infinito. Para llegar lógicamente a esta conclusión, es menester elevarse de las ideas cosmológicas y antropológicas al concepto ontológico mencionado, y sobre él elaborar la noción de la Divinidad [26]. /

---

segunda, porque en la contingencia de dichas obras y de cuantas puedan realizarse está la razón última de que sean efecto de una causa.

Es lo mismo que acontece cuando vemos pintado o insculpido un paisaje, un hombre, un árbol o un animal. Apenas necesitamos pensar para estar ciertos de que aquella pintura o escultura es obra de un pintor o escultor. Y claro es que si la figura de la realidad requiere un autor, mucho más lo exige la realidad que ha sido copiada en la pintura o escultura. Así, la idea de orden enlázase con la idea de causa sobre la base implícita o explícita de la idea de contingencia.

Nada significa al caso que las obras de arte humanas no guarden conformidad con la obra de la naturaleza sobre la cual se apoya y desenvuelve toda la labor artística humana, porque lo que se requiere para la lógica de la consecuencia deducida es la existencia de un orden en las cosas naturales, que pudiera no existir, como pudieran no existir los elementos que constituyen la naturaleza, o existir de otra manera. En tal sentido, la existencia de un Supremo Artífice aparece tan necesaria como la existencia de un arquitecto para una obra arquitectónica.

Lo que se dice del *orden* físico o cosmológico se aplica igualmente al orden *intelectual* y al orden *moral*, ya se consideren estos órdenes en sí mismos, ya en sus manifestaciones. La vida intelectual y sus manifestaciones, como la vida física y las normas de la vida moral, constituyen un todo regulado y a la vez limitado y finito, que no es posible contemplar sin descubrir su relatividad y su dependencia de un orden y de un Ordenador Supremo».

Sobre el tema del texto precedente, v. también PED VI, 529-533, 619-623 y 643-644, y este mismo Ms., pp. 35 [21], 39 [24], 157-158, etc. Como ya subrayamos en la Introducción y pronto tendremos ocasión de comprobar, sin embargo, a ninguno de estos esquemas se atiene rigurosamente A. R. en su formulación de las pruebas.]

[26] La forma de demostración racional de la existencia de Dios en el sentido expuesto es antigua en la Teología en oposición a los extremos de intuición platonizante y mística y del agnosticismo nominalista medieval. La teoría intuicionista ha venido a combinarse en varias formas, según veremos [v. por ej., pág. 138 y s.], con la doctrina de las pruebas racionales, y, a su vez, el agnosticismo nominalista hubo de ofrecerse con aspecto moderado y conciliador en no pocos de sus partidarios (merced a las impugnaciones de los demás teólogos), no sin ejercer influencias de depuración y crítica sobre los argumentos en uso para probar la existencia de Dios. Pero la tesis nominalista pura no llegó a prosperar, y cuando Pedro de Ailly con otros quiso hacerla valer negando en forma sistemática toda eficacia de prueba a los argumentos de razón para el conoci-

[II

Bases ontológicas y psicológicas de las pruebas]

41 La forma de conocimiento a que acabamos de referirnos requiere, desde luego, bases ontológicas y psicológicas en que haya de apoyarse [27], las cuales se presuponen en toda declaración de la aptitud racional para llegar a la
42 existencia de Dios. Veamos de indicar / los principios fundamentales que es menester tener en cuenta.

[1.—LOS PRIMEROS PRINCIPIOS]

1.º Como se colige de lo atrás expuesto, no sólo no es esencial a todo conocer la demostración, sino que es necesario que no toda verdad sea demostrable, y si la ley del

---

miento de Dios, su doctrina fué decididamente calificada de errónea y temeraria, mucho antes de que el Concilio Vaticano saliese en defensa de los fueros de la razón (Cf. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, Disp. XXX, sec. 2.ª, [n. 6, y *Tract.*] *de div. subst.*, l. I, c. 1, [n. 13, y c. 6, n. 7], entre otros). Gabriel Vázquez, con sus resabios nominalistas, aunque muy lejos de no admitir las pruebas racionales de la existencia de Dios, juzga que ni la Escritura ni la patrística resuelven si la razón por sí sola es capaz de conocer con plena certeza la existencia de Dios. La afirmación escrituraria de que son *inexcusables* los que no reconocen a Dios y otras frases análogas sólo demuestran, según Vázquez, la existencia de motivos seriamente probables para afirmar que Dios existe, los cuales motivos bastan para hacer responsable al hombre que no los atiende, pero sin determinar certeza absoluta. Entre los escotistas ha tenido seguidores la doctrina de Vázquez (que no es ciertamente la de Escoto sobre la materia), y algunos, como Silvio, conceden a Vázquez que la Escritura no resuelve el problema, pero niegan que la interpretación patrística le sea favorable. F. Suárez, el adversario doctrinal de G. Vázquez, impugnando los razonamientos de éste, dio empuje a la tesis del poder demostrativo de la razón en este punto, que fue luego sostenida con criterio común en las escuelas teológicas. Las doctrinas psicológicas de teorías posteriores hicieron renacer, ora los extremos antiguos intuicionista y agnóstico respecto de Dios, ora la tendencia a mitigar la acción racional con otros factores psíquicos previos o concomitantes a dicha actuación mental, a tenor de lo indicado.

[V., para el texto de la nota precedente, CHOSSAT, *o. c.*, col. 926-927, de acuerdo con el cual hemos rectificado algunas citas consignadas por A. R.]

[27] [El texto ruibalista que va de la pág. 41 a la 96 contiene una exposición personal del autor sobre los supuestos racionales y sistemáticos de la demostración de la existencia de Dios.]

conocimiento humano impone el uso de la razón, de nin- /
43 gún modo impone siempre el uso del raciocinio, que sería imponer a la conciencia la negación absoluta de toda verdad y, lo que es más, la negación misma de actos conscientes. Toda demostración y raciocinio supone principios en que se apoyen, y si éstos, a su vez, necesitasen siempre
44 otros raciocinios / [o] demostraciones precedentes, tendríamos un proceso *in infinitum*, que haría imposible todo acto cognoscitivo. He ahí, pues, la necesidad de reconocer verdades de *hecho* y *principios* indemostrables por la condición misma de la inteligencia y de las cosas que han de ser conocidas.

45 La relación trascendente que deter- / mina la *noción* del ser, de que hemos hablado [28], impone, según esto, los postulados de *hecho* y los principios que presiden a toda función cognoscitiva, entre los cuales son primarios y de especial aplicación a las pruebas de la existencia de Dios el valor objetivo de nuestros conceptos y el del principio de no contradicción.

Sin el principio de no contradicción nada es posible ni imposible, lo cual constituye la negación más radical de toda afirmación en orden al ser y en orden al conocer.

Sin el valor objetivo de los conceptos no queda subsistente ni la verdad de éstos ni la del principio de no contradicción a que acabamos de aludir. No el valor de los
46 conceptos, porque / la idea es esencialmente relativa al objeto que representa, de suerte que no constituye en sí *término*, sino *medio* de conocer. Suprimir, pues, el valor objetivo de la idea es anular toda idea como fuente de conocer.

Por otra parte, si la idea no tiene en sí valor como expresión de su objeto, tampoco la misma idea puede constituir término reflejo de nuestro conocimiento, porque esto no puede efectuarse sin que la idea se convierta en objeto de nuestra mente y, por consiguiente, adquiera el valor objetivo que se acaba de negar. De esta suerte, ni objetiva ni sujetivamente correspondería verdad alguna a las ideas ni a sus representaciones.

[28] [V. PFD VIII, 209-233.]

Tampoco subsiste en tal hipótesis el principio de no contradicción. Porque la contradicción no existe en el con-
47 cepto sino en cuanto éste se / refiere al ser o al no ser de algo objetivo, puesto que lo contradictorio no es simplemente lo no concebible, sino lo no realizable. Si, pues, a la idea no responde algo real, el principio de no contradicción no tiene valor alguno como expresión del ser y no ser. De donde se sigue que en el orden mismo de los conceptos, éstos podrían ser y no ser expresión de lo ideal y de lo real, o, lo que es igual, representarían la negación absoluta de la verdad de sí mismos.

[2.—LA REALIDAD DEL DEVENIR]

2.º Dada la relación trascendente entre el *ser* y el *conocer*[29], que se impone como anterior y superior a todas las actuaciones de la vida psíquica con las derivaciones señaladas, es necesario reconocer que ni todo es puro mo-
48 vi- / miento en lo real sin nada de estabilidad, ni todo es quietud absoluta sin nada de movimiento; porque si todo está en un fluir continuo, no hay *identidad* de cosa alguna consigo misma y no se da verdadero ser, y si todo es absolutamente estable en perpetua identidad, no hay *no ser ni llegar a ser*. De estas extremas posiciones, en las cuales se niega por motivos opuestos el principio de no contradicción, la primera corre desde [Parménides[30]] hasta el fenomenismo sensualista y el pragmatismo, como la segunda viene desde Heráclito hasta Hegel con iguales negociaciones. /

49 La realidad del *devenir* originado por la *potencia* del ser (lo que Aristóteles denominaba tránsito de la indeterminación a lo determinado) sólo se explica por el principio de no contradicción, sin el cual, así como no hay ser, tampoco hay *devenir*. No se trata, según se ve, de algo que afecte sólo a la apariencia de los fenómenos que se proyectan sobre la realidad inmóvil de lo absoluto, a la manera que concibe el principio de no contradicción el

[29] [V. la nota número 28 y los ll. allí cc.]

[30] [Suplimos en el original con el nombre de este autor un espacio en blanco.]

panlogismo trascendente, ni tampoco de un fenómeno psíquico de concentración de lo inestable, a fin de hacer traducible en la forma fija de ideas y representaciones sensi-
50 bles el continuo *devenir* de / lo que aparece como real a nuestros ojos en cuanto lo hacemos cristalizar en tipos estables, como quiere el pragmatismo, y antes, a su manera, el fenomenismo positivista. Trátase de una ley intrínseca a todo lo que se conciba como objetivo, y en cuanto tal, con una forma de ser que excluye el no ser lo que es. Fuera de esa ley no hay existencia, ni fenómenos que puedan simularla, ni imágenes capaces de dar estabilidad a las percepciones, ni sujeto donde éstas y aquéllas sean representables, porque falta toda razón de realidad para el sujeto y para el objeto. Por eso, las teorías que no aceptan el principio de no contradicción no pueden ni aun ser
51 un proyecto de teorías más que a expensas de / la contradicción consigo mismas.

[3.—LA LEY DE LA CAUSALIDAD]

[3.º [31]] Con la ley del *devenir*, que supone el ser y se actúa realizando el principio de no contradicción, enlázase la ley de la *causalidad* [32], que es la razón suprema de todo *devenir* y el principio interno de las determinaciones en el mismo ser, si es susceptible de ellas, y de sus manifestaciones en otros seres a los cuales se extiende por continuidad, manteniendo el sistema de relaciones trascendentes que dan el conjunto de las existencias eslabonadas en /
52 sus respectivas categorías.

[*La causalidad y el ser*]

Así, la razón de la causalidad es tan real y objetiva como la existencia de los seres y de las actividades que desarrollan. La causalidad supone siempre una forma determinada de ser, en función de la cual se hacen inteligibles los fenómenos mudables de cada entidad y las en-

[31] [Por razones de sistemática, hemos añadido esta división.]

[32] [Sobre la causalidad, v. también PFD IX, 295-300 y 383-429, y Ms. PE 27-78 y passim.]

tidades cuya existencia aparece en relación de dependencia con un ser dado. Por eso mismo, la negación del principio de causalidad, reducido a un hecho de simple *sucesión* en las cosas, no puede tener lugar sino en aquellas teorías en que se niega la realidad del ser y del principio de no contradicción o se hace de la entidad en sí una pura
53 incógnita bajo las apariencias de los fenómenos. Pero / son entonces los fenómenos los que, apareciendo como subsistentes, vienen a sustituir a las cosas en sí desde el momento en que se traslada a ellos el valor de los principios que rigen la entidad. De esta suerte, como en su lugar hemos demostrdo [33], o se renuncia a toda teoría para caer en el escepticismo puro al desechar toda ley objetiva propia del mundo externo, o se viene a reconocer el valor verdaderamente ontológico que los principios representan en las cosas, sea admitiendo la entidad propia de éstas, sea transformando los fenómenos en elementos sustantivos.

La teoría del ser aparece imponiendo indefectiblemente sus consecuencias en orden a la naturaleza de la poten-
54 cia y acto / y respecto de la teoría de la causalidad, con las demás derivaciones ontológicas que integran la concepción filosófica de lo real.

Dado esto, se explican fácilmente los inconvenientes que tienen en admitir el valor real del principio de causalidad y su aplicación a una Causa primera cuantos no ad-
55 miten / la realidad del ser o lo reducen a la unidad ideológica panlogista o identidad panteista [34]. Por el contrario,

[33] [V. ll. cc. más arriba, nota a la pág. 51, en especial IX, 399-400.]

[34] Prescindiendo de los sistemas unitarios, donde la teoría de causas es una contradicción, como la de la múltiple realidad de seres, ofrécese, en diverso sentido y por oposición a la doctrina de la cognoscibilidad del ser, la doctrina de Hume, que, en puro nominalismo, juzga ser la razón de lo que decimos causalidad la relación externa sostenida entre dos fenómenos que se suceden y que nosotros enlazamos por analogía con la asociación de los fenómenos internos, llevados de la necesidad de ordenar y clasificar los hechos que en el mundo externo se ofrecen escalonados. De análoga manera, y colocando entre los juicios *sintéticos a priori* el de la causalidad, piensa Kant que las *causas* sólo tienen valor objetivo en cuanto expresión de los fenómenos sensibles que se nos presentan en sucesión lógicamente necesaria, pero sin que haya derecho a proclamar la causalidad ley universal ontológicamente necesaria e íntima en la realidad de todos los seres. La doctrina kantiana ajústase fácilmente a los postulados

para cuantos reconocen el sentido objetivo de la realidad, la doctrina de las causas extiéndese, según hemos dicho, con el ser y es una de sus primarias manifestaciones.

[*Principios ontológicos sobre la causalidad*]

Así, pues, en esta doctrina la causalidad no es separable de la *naturaleza* de las cosas (la voz misma *naturaleza* no tiene sentido en las teorías que niegan el valor de las causas), sino expresión de su dinamismo y, con ello, de su individualidad [35]. Y dado esto, son principios ontológicos obligados y de inmediata aplicación al sistema teológico: /

[1) La causalidad se constituye en función del ser]

56 [1.º [36]] La causalidad no puede constituirse ni en función del movimiento ni de la inmovilidad absoluta, sino en función del ser en cuanto contiene en sí la virtud o fuerza

positivistas que proclaman la sucesión regular de los fenómenos como único factor de lo que llamamos causalidad, reproduciendo en cierto sentido el concepto de la escuela escocesa, cuando intenta sustituir las causas *eficientes* por las causas *físicas* como causas de simple sucesión. Es en el fondo éste el pensamiento que traduce Spencer y que, a su vez, conviene con el de Stuart Mill, con la diferencia de la orientación idealista de éste enfrente a la positivista de Spencer. La ley de la causalidad no es para Stuart Mill sino la ley psíquica según la cual vemos el orden y sucesión de las proyecciones fenoménicas condicionadas por otras precedentes. La distinción misma entre agente y paciente no existe como algo real, sino con carácter representativo.

La actitud pragmatista, tan semejante a la de Stuart, es igualmente adversa a toda causalidad por exigencia natural del sistema, que, según decimos arriba, hace de la individualidad estable de los seres una creación acomodaticia mental para el uso práctico de la vida, cristalizando en ideas estáticas lo que no es sino fluir incesante de fenómenos inestables. Toda diferencia, por consiguiente, entre el motor y el móvil, entre la causa y el efecto, entre agente y paciente, no es nada real, sino ordenación psíquica provisional para la vida práctica.

Estas someras indicaciones bastan para confirmar lo que decimos arriba, que la negación de la causalidad va vinculada a otra más honda negación, la del valor objetivo del ser, y es su consecuencia.

[35] [V. PFD IX, 295-300.]

[36] [A. R. pone en este lugar «a)». Lo sustituimos por «1.º» en correspondencia con las divisiones posteriores de las pp. 65, 66, 69, etc.]

de lo realizable, que, al realizarse, ha de decir relación
57 esencial con el principio dinámico de donde / procede.

Desde luego, la causalidad [37] no se constituye en función de la inmovilidad absoluta, porque ésta es contradictoria con la realidad contingente, y sólo lo contingente puede ser razón y efecto de la causalidad. La inmovilidad absoluta no existe sino donde todo es ser y nada puede llegar a ser, lo cual excluye *a priori* toda idea de causa actual ni posible [38]. /

59 La causalidad no se origina tampoco en el movimiento, porque, de otra suerte, el movimiento sería anterior al ser y concebible sin éste. Tesis que, a pesar de ser de todo punto absurda, es obligada en las escuelas que proclaman
60 la evolución pura de fenómenos como fuente / de los conceptos de realidad y de las realidades concretas que
61 concebimos. Toda evolución / que suponga un principio real deja por ello de ser absoluta y comienza por constituirse en función del ser estable que le da origen. La evolución absoluta, independiente del ser preconcebido, tiene que considerar a éste no como principio, sino como *término* de evoluciones precedentes, sin que sea posible pensar en núcleo alguno primario, por insignificante y rudimentario que se imagine, sin hacerlo resultado de evoluciones precedentes, o renunciar a la lógica que impone la tesis de la evolución para que ésta pueda decirse absoluta y esencial. El movimiento sin motor ni móvil, o sea, la agitación imaginaria de la nada absoluta, es la consecuencia ineludible en toda teoría que niega el valor objetivo del ser y, con ello, la realidad de las causas.

Pero no sólo el movimiento no puede ser origen de la
62 causalidad, / sino que la causalidad, en cuanto tal, no incluye movimiento. Por eso ninguna causa como tal causa pierde ni recibe cosa alguna al obrar; nada pierde, porque el término o efecto de su causalidad no se halla en la cosa al ser producido, sino simplemente la virtud pro-

[37] [En este lugar del original hay una gran mancha de tinta. Suplimos la palabra «causalidad», que viene claramente exigida por el contexto.]

[38] [Todo el texto de esta página 57 está en una hoja intercalada, cuyo reverso —pág. 58— está en blanco.]

ductora, que no sale del agente, aunque haga actuar el efecto; nada recibe, porque el efecto es externo a la causa y la virtud operativa existía en ésta antes de obrar, pues nadie da lo que no tiene.

Todo movimiento, pues, de la causa, sea en sentido descendente o ascendente en su eficacia y perfección, es siempre resultante de las reacciones que produce la acción o de la intervención de otras nuevas causas sobre los agentes limitados. En tales casos, la causa deja de ser *agente* para convertirse en *paciente*, o sea, deja de ser causa para recibir los efectos de las múltiples causas que en el orden
63 físico / como en el orden moral determinan las acciones o reacciones indicadas. Este fenómeno, en sí harto complejo, explica cómo la homogeneidad de las causas no impide una progresión perfectiva en sus efectos y, por lo tanto, en la causalidad misma; que si esta causalidad es matemáticamente necesaria para la realidad del efecto, no pone ni exige para ser causa un tipo matemático sobre el cual se modele el efecto, ni en semejanza con aquélla, ni con los demás efectos de igual naturaleza; sólo exige que el efecto pase del no ser al ser mediante otro ser con el cual esté en relación de dependencia, dejando libres los fenómenos particulares de semejanza o no semejanza perfecta, según el modo de obrar del agente y las influencias que éste y el efecto puedan recibir de otras concausas [39].
64 Y es también de notar que, así como / una causa puede tener virtualidad para producir muy diversos efectos, sin que ninguno de ellos sea expresión adecuada de su naturaleza, de igual suerte puede determinar la existencia de efectos que, dentro de un mismo orden, ofrezcan aspectos diversos y múltiples gradaciones, sobre todo cuando lo que se comunica es un principio vital, capaz de constituirse en centro de nuevas manifestaciones vitales mediante el influjo de un medio dado. Esto explica cómo la causalidad pueda ofrecerse con variantes significadas en sus efectos, no sólo compatibles con evoluciones progresivas o regresivas dentro de un tipo de naturaleza, sino teniendo en

[39] [V. también infra, p. 87, y más arriba, los ll. cc. en nota n. 32, en especial, PFD IX, 411-417.]

tales manifestaciones confirmación plena la doctrina de las causas, por cuanto sería imposible justificar las oscilaciones de los fenómenos si nada hubiese en su naturaleza o fuera de ella que las determine. La teoría, pues, de la evolución, en lo que tiene de real, no constituye una difi-
65 cultad / para la teoría de la causalidad, sino que confirma la causalidad en la actuación del ser y en cada una de sus evoluciones.

[2) El ser, explicación del devenir]

2.° Todo *devenir* es incapaz de explicarse a sí mismo y de explicar la existencia a que se ordena, si no tiene su razón en algo que está ya en acto, porque representa un *medio dinámico* entre dos extremos *estáticos,* que son la *nada* de la existencia del efecto y el *ser* de este efecto cuando viene a la existencia. Si no existe *tránsito* de la nada al ser, el ser y la nada se identifican y tenemos la negación absoluta de todo, que es a donde van a parar cuantas teorías niegan la causalidad.

Si existe el *tránsito* dicho como razón dinámica de lo realizable, esta razón no puede hallarse en el ser o fenómeno futuro, porque lo futuro aún no existe y no puede
66 producir lo que le es ante- / rior. Tampoco puede hallarse en la nada, porque la nada es cabalmente lo contradictorio del efecto, que es *algo,* y, por lo tanto, la oposición más cumplida a lo que se busca. Es la negación de todo dinamismo y de toda inteligibilidad, ya que de la nada no tenemos idea sino por negación fundada en la idea del ser. Por consiguiente, el dinamismo que sirve de tránsito del no ser al ser sólo puede hallarse en el ser que encierra la potencialidad productora y que denominamos causa. Sin esto no hay explicación posible de las existencias mudables, ni medio de justificar el valor objetivo de nuestras percepciones, ni el sujetivo de nuestras representaciones.

[3) Naturaleza de la causalidad]

3.° Inquirir la naturaleza íntima de la causalidad es intentar ir más allá en la penetración del *ser* que lo que

nos permite su proyección *nocional* ante el espíritu, según atrás la hemos expuesto [40]. La causalidad, que es ley conservadora, ora de la entidad en sí, ora en otros seres en
67 que de alguna manera / se perpetúa, va ligada esencialmente a lo real finito e infinito, porque la razón de ser implica siempre un principio de acción actual o posible como base de todas las relaciones mediante las cuales se concreta y se hace individualmente inteligible para la mente humana.

Sin duda que la noción de *ser* prescinde inmediatamente de todo lo que no sea la pura actuación existencial que la diferencia del no ser; mas, según hemos notado atrás [41], la causalidad fluye como una de sus manifestaciones trascendentes y abre la serie de relaciones ulterroes, al individualizarse cada entidad.

La noción de ser en orden a la causalidad se completa con la potencialidad operativa y la relación que mediante ésta dice a lo realizable.

En el *efecto*, la noción de *ser* manifiéstase con la potencialidad de ser realizado y en la relación que como realizable dice a la causa / capaz de producirlo. *Ser, tránsito del no ser al ser y relación* correspondiente que determina este tránsito son, pues, los tres elementos que integran la noción de efecto y causa, si bien entendidos dichos elementos en sentido diverso, según se trata de la causa y del efecto.

Dado que la causalidad integra el concepto de lo real, el *tránsito* dicho, que es caracterizado por el elemento *dinámico*, no tiene entidad diversa del ser de la causa, como elemento activo, ni del ser del efecto, como elemento pasivo, sino que es una modalidad real del efecto y de la causa en su relación trascendente. Por esto son igualmente insostenibles los dos extremos, uno de los que rehusan admitir el valor de la causalidad, reduciéndola a simple fórmula de sucesión en los fenómenos, al modo de cuantos niegan la realidad de los seres, y el otro de los platonizantes, que daban a la causalidad, como al ser posible,
69 una realidad intermedia / entre el ser y el no ser.

[40] [V. II. cc. más arriba, pp. 19 y 35.]
[41] [V. II. cc. más arriba, notas nn. 32 y 35.]

[4) Causa, principio y prioridad]

4.º El vínculo de relación dicha explica a la vez la diferencia que existe entre la *causa*, el *principio*, la *prioridad*, la *condición* y la *razón suficiente*.

El *principio* señala un enlace de sucesión que puede existir sin la causalidad. Enlace que, si es puramente *externo*, nunca es causal; si es *interno*, puede incluir o no la causalidad, según influya en la producción de otro ser o aparezca como elemento primario, pero a la vez constitutivo, del ser que principia. Toda causa es, según eso, principio también; pero no todo principio es causa.

Se ve por esto mismo que la *prioridad* no basta para constituir causa de una cosa, ni, por lo tanto, el orden de los fenómenos que invocan las escuelas fenomenistas sirve para explicar su existencia. La prioridad en los seres
70 finitos se reduce a / una prioridad de *tiempo* o de *naturaleza*. Es manifiesto que la prioridad de tiempo en sí no constituye causalidad, ni aun *condición* de existencia de otros seres. Muchas cosas existen y aparecen cada día anteriores a otras en tiempo que ninguna relación guardan de existencia con éstas y nada quitan ni ponen ni explican respecto de éstas.

Adviértase asimismo que, no siendo el tiempo nada distinto de las cosas que duran, la prioridad de tiempo no es nada, respecto de la dependencia de las cosas entre sí, sin la real dependencia de las cosas que el tiempo supone. Por lo tanto, hablar de la prioridad de tiempo exclusivamente como razón del fenómeno de la causalidad en nosotros es formular una aserción sin sentido, de no convertirse el tiempo en una entidad absoluta en sí, distinta de las cosas temporales. Pero, en ese caso, aparte de lo absur-
71 do de tal doctrina, ten- / dríamos que una realidad absoluta en sí, el tiempo, constituiría causa real de la sucesión y, por lo tanto, ya no habría derecho a negar esa misma causalidad a las demás formas absolutas de lo real, tanto menos cuanto un tiempo absoluto no sería causa de la prioridad de las cosas, que siempre se funda en una sucesión relativa, sino que la sucesión de las cosas originaría,

dentro del tiempo absoluto, la prioridad de unas respecto de otras.

La prioridad de *naturaleza,* que expresa la dependencia que una cosa tiene respecto de otra para existir, es un grado ulterior en la prioridad, al cual no llegan ya aquellos que no admiten verdadera naturaleza en las cosas, sino simples fenómenos sobre los cuales la elaboramos sujetivamente. Pero, por sí, no expresa causalidad sino cuando
72 significa influjo y eficiencia / en la cosa producida.

Mas aunque la prioridad, en cuanto tal, no constituye la causalidad, en toda causalidad existe alguna forma de prioridad y, por lo mismo, la idea de prioridad, cuando se considera en absoluto, envuelve la razón de causalidad. Y, lo que es más, el concepto de prioridad absoluta no puede formularse y es inconcebible si no se traduce en el concepto de una causalidad primera. Es decir, que la teoría de los que admiten, como razón del enlace en los fenómenos y de la existencia de éstos, la prioridad de unos respecto de otros, vienen a parar necesariamente a la doctrina de la causalidad, sin la cual es absurda aquella teoría.

En efecto, desde el momento en que una existencia deba ser precedida por otra en una serie dada, no es posible concebir esta serie sin una existencia absoluta; esto es, sin una existencia no precedida de otra alguna. Por-
73 que, de / otra suerte, ni cada existencia ni la serie total de ellas puede tener lugar. Una existencia no precedida es una existencia no comenzada, y, por lo tanto, o no existe nada en absoluto que comience, o la primera existencia no tiene comienzo y es absoluta.

La idea de sucesión, pues, implica la idea de una existencia no condicionada por prioridad alguna y, por lo tanto, [que] haya sido *siempre.* Y por cuanto, según hemos dicho, la duración y sucesión no es nada distinto de las cosas que duran o se suceden, síguese que la ley de prioridad en el tiempo es ley de sucesión en *la realidad de las cosas,* y, por consiguiente, la necesidad de una existencia absoluta para explicar la prioridad en el tiempo significa que es necesaria una *realidad* o un *ser* absoluto para poder
74 explicar la / realidad de las cosas que comienzan y se suceden.

Como se ve, aun la teoría de la prioridad pura de los fenómenos, como razón de la sucesión ordenada en ellos, conduce inevitablemente a una existencia absoluta que tenga en sí misma la razón de su propio ser. Sin duda que muchas existencias no pueden decirse causadas ni condicionadas por otras que las precedieron y que no guardan relación con ellas; pero no se trata en modo alguno de convertir en razón de cada existencia el conjunto de cuanto tiene prioridad respecto de ella, sino de que toda
75 prioridad, en / el mismo sentido en que sea razón de las existencias, exige una existencia sin precedente y, por lo tanto, no condicionada por otra, o sea, una existencia absoluta. No hay existencia *precedida* en el sentido dicho que no sea existencia *comenzada*, y no hay existencia comenzada que no sea precedida. De suerte que la existencia primera no puede ser ni precedida ni comenzada. Y es tan contradictorio y absurdo lo contrario como es inconcebible que una existencia sea precedida y comenzada y sea, al mismo tiempo, primera.

Por este procedimiento nos encontramos con que la necesidad de un ser primero se impone al espíritu, no como un postulado de carácter teológico, que luego la razón trata de justificar, sino como una tesis de base filosófica necesaria para la interpretación de lo real en todo sistema de filosofía que no sea o exclusivamente unitario o escépti-
76 co. / Aparece igualmente que la inteligencia, no sólo alcanza la realidad de algo eterno y absoluto, sino que no puede alcanzar ni explicar la precedencia y comienzo en las cosas, aun como fenómenos (hablando según el criterio positivista o idealista), sin asentar la tesis de un principio absoluto. No admitiendo éste, todo elemento primario de evolución es ya un *término* de ella, y por consiguiente, es necesario trasponer el germen mismo de todas las evoluciones y de todos los movimientos imaginables para hacer legítima la doctrina de que se trata, por cuanto todo punto de partida es algo fijo que está fuera de las evoluciones que sigan y en contradicción con la tesis que hace del movimiento y sucesión la esencia de lo real. Y como el pasar más allá de todo principio estático en el movimiento es colocarse en la nada de éste y de toda realidad, sería con-

secuencia obligada afirmar la nada absoluta de todo cuanto parece existir. /

[5) Causa, condición y razón suficiente]

77 [5.º [42]] La ley de la causalidad como determinante de la continuación del ser y de la multiplicidad de existencias, tiene sus *propiedades* características y sus *limitaciones* [43]. Las propiedades resultan del nexo y relación esencial que dice el ser del efecto a la virtualidad de la causa para producirlo. Son éstas la prioridad, por lo menos de naturaleza, respecto del efecto y la verdadera eficiencia que produce el ser o el fenómeno que se ofrece en el mundo real.

Por ambos motivos la causa no se identifica con la *condición,* que es concepto general que indica la necesidad de una cosa para que otra exista, prescindiendo del carácter que dicha necesidad pueda revestir. La condición expresa un nexo entre ella y el condicionado, que puede
78 ser necesario / sin ser interno, como también puede ser no necesrio y aun ocasional. El combustible es condición necesaria para mantener el fuego y, sin embargo, no es causa de él. La presencia del mismo combustible puede ser condición ocasional en un caso dado para un incendio, sin que deba decirse causa de éste, etc. La causa significa siempre un nexo íntimo entre un ser y lo que pasa al ser mediante la virtualidad que lo determina y lo hace inteligible. Y si toda causa puede decirse condición de otras existencias, en cuanto sin ella éstas no se realizan, no toda condición puede decirse causa, como se ve por lo indicado y lo pone de manifiesto la experiencia interna y externa cotidianas. /

79 A la manera que distinguimos entre *condición* y *causa,* lo mismo en los fenómenos de la vida psíquica que en los hechos externos, y así en las percepciones vulgares como

[42] [Sustituimos el número «4.º», que consigna el original, olvidando, sin duda, la numeración de la pág. 69.]

[43] [Es este apartado complemento del precedente —pp. 69-76— en cuyo comienzo se relacionan todas las que aquí denomina A. R. «propiedades» de la causalidad. De sus «limitaciones» hablará en el apartado siguiente, pp. 83-87.]

en la elaboración y sistema de la ciencia (que desaparece al suprimir la doctrina de las causas), de igual suerte se distingue entre la causalidad y la *razón suficiente*. La razón suficiente expresa, según su legítima interpretación, que nada existe sin que tenga una razón de su existencia. En tal sentido, este principio es la base de la *inteligibilidad* de las cosas en su valor objetivo y real y en su valor subjetivo e ideológico. Sin razón suficiente en cada realidad, nada es determinable ni determinado, ni, por consiguiente, cabría distinguir entre el ser y no ser, porque nada existiría objetivamente capaz de diferenciar el ser de la nada o una cosa de otra cosa; faltaría de igual suerte fundamento sujetivo para afirmar o negar cosa / alguna de la realidad percibida, así como de la verdad en las propias percepciones.

El principio de la razón suficiente sigue las condiciones y naturaleza del ser, y, en consecuencia, las escuelas idealistas lo interpretan en sentido igualmente idealista, o sea, como mera expresión lógica de los conceptos. El positivismo lo traduce por una fórmula necesaria en las percepciones para explicar el valor de los fenómenos del orden físico, y las teorías acósmicas en general y que rehusan admitir la verdad de los conceptos en su significación objetiva o sujetiva, no pueden menos de reducir lógicamente aquel principio a un círculo vicioso donde se da por razón suficiente lo que pone nuestra conciencia, mientras juzgamos que la conciencia / es a la vez razón suficiente para lo que afirmamos apoyados en ella.

Por esto mismo que acabamos de indicar, se ve ya que la negación del principio de la *razón suficiente* lleva a la negación de la suficiencia del concepto para el conocimiento de lo real y aun para la posesión de la certeza.

Y se ve al mismo tiempo que el valor del principio dicho es consiguiente a la relación trascendente que fija el nexo entre el ser y el conocer, según se manifiesta en la conciencia, / no de otra suerte que en esa primera actuación del espíritu aparece el principio de no contradicción como garantía del valor en nuestras percepciones.

El principio, pues, de la razón suficiente es objetivo-sujetivo. Objetivamente explica el valor ontológico del ser

y las diferencias de naturaleza en éstos; sujetivamente garantiza la inteligibilidad de los seres y hace que podamos distinguir las diversas condiciones de unos y otros en el mismo grado y manera en que alcanzamos la razón de su posibilidad o de su existencia o de ambas.

Se alcanza fácilmente por lo indicado que el principio de que tratamos va mucho más allá que el principio de
83 causalidad. Éste se limi- / ta al orden de las existencias; aquél se realiza en las existencias como en la constitución de la naturaleza de cada cosa. El principio de razón suficiente tiene lugar en todos los seres sin excepción; el principio de causalidad no se realiza sino en orden a los seres contingentes.

[6) Limitaciones de la causalidad]

[6.º [44]] Y he ahí también la razón de las limitaciones en la ley de causalidad. La causa explica los fenómenos como serie y la realidad que en la serie de fenómenos se encierra, sin la cual éstos son ininteligibles, como queda dicho;
84 pero no se aplica al princi- / pio supremo de donde dependen las series, porque este principio sería un *efecto* sin causa, contra lo que la ley de la causalidad significa y expresa. La Causa primera no es efecto de ninguna otra, porque, de lo contrario, ni sería primera ni existiría la serie que de ella depende en cuanto primera causa. Pero si dicho principio no se aplica a la Causa primera, la misma existencia de efectos y de sus series reclaman por intrínseca condición, a la manera ya expuesta, la realidad de aquélla sin ser causada. Por consiguiente, el principio de causalidad explica, con la realidad de la serie en los efectos, la realidad de la causa en que se originan, sin que a ésta le sea aplicado. Lejos, pues, de ser así incompleta la explicación del universo, mediante el principio de causalidad, como pretenden sus adversarios, es la única mane-
85 ra / que permite reconocer la existencia del mundo como algo objetivo y de las series de sus fenómenos.

[44] [Sustituimos el n.º «5.º» que consigna el original. V. más arriba, nota n. 42.]

Otra limitación en la ley de causalidad hállase en la constitución típica de cada naturaleza, la cual, si es fuente de semejanza en todos los seres en que se actúa y de las evoluciones a que el tipo respectivo puede extenderse, no constituye nunca razón de sí propia, ni puede ser causa de su entidad peculiar y característica. Es decir, que la causalidad, no sólo se necesita como principio no causado en la universalidad de los seres existentes, sino que es necesario se manifieste también como tal en la constitución de los fenómenos de cada serie. Los adversarios de la causalidad, que tratan de suprimir el valor objetivo y típico
86 de las series específicas para así / eliminar la causa de ellas, no hacen sino retrotraer la eficiencia causal a una fuente única, sin conseguir otra cosa que crear dificultades insuperables para la constitución típica de los seres y hacer más palpable la necesidad del principio común no causado que tratan de alejar. Porque la supresión del valor real de los tipos de naturaleza lleva lógicamente a la supresión de ésta y, por lo tanto, a la no realidad de los fenómenos que la representan, como igualmente a la supresión de todo tipo primario de fenómenos, que sería siempre contradictorio con el concepto mismo de evolución, a tenor de lo dicho, y habría de constituirse en principio *no evolucionado* ni producido de las evoluciones subsiguientes. /

87 La tercera clase de limitaciones la ocasiona el concurso de las múltiples causas que, actuando, ora sobre una causa determinada, ora sobre sus efectos, hace que éstos evolucionen, unas veces en progresión ascendente y otras veces en progresión descendente fuera de las normas regulares que a cada tipo de naturaleza corresponden [45]. Por eso, toda causa limitada por razón de su principio lo es igualmente por razón de su fin, aunque por naturaleza la serie de efectos en cada orden sea ilimitada mientras los efectos respondan a la naturaleza misma de la causa que reproducen.

---

[45] [V. más arriba, pág. 63 y nota.]

[7) Plenitud de ser y plenitud de causalidad]

[7.º [46]] Por cuanto la causalidad vive en el ser que supone y exige, en la plenitud de ser ha de existir la plenitud de causalidad. A esta / plenitud de causalidad no 88 llegamos, ciertamente, por ningún sistema de analogías, sino por exigencia directa del conjunto de fenómenos y de realidades. Como hemos dicho, y se deduce bien de lo expuesto, la inteligencia se ve obligada por la interpretación directa de lo real a admitir un principio eterno que sea su causa no causada, so pena de negar el valor de las percepciones y del propio *yo*.

Y esto aparece plenamente conforme con lo atrás expuesto [47] sobre la *noción* del ser, que es *homogénea* en todo el ámbito finito e infinito que encierra. Sólo cuando se trata de la determinación mediante *ideas* interviene en la 89 diversidad típica / del ser la proporción analógica necesaria para traducir por conceptos lo que, por su indeterminación, se halla fuera de éstos. La causalidad, que sigue al ser como una de sus propiedades, aparece, pues, en cuanto *noción* plenamente inteligible, sin limitaciones a lo finito ni a lo infinito, y sólo cuando se trata de estudiar esa causalidad como atributo de un ser personal infinito, es necesario hacer intervenir la proporción analógica, integrando la idea o ideas de un Creador.

Ya hemos visto [48] que la proporción analógica no existe 90 sino en cuanto en ella se mantiene una / *noción* fundamental común entre las cosas comparadas, que es garantía del valor de las ideas respectivas. Por esto, todas las dificultades que el agnosticismo formula, fundadas en que la causalidad de Dios, conocida por analogía con la causalidad humana, es una causalidad ignorada, no tiene más eficacia que los argumentos de igual índole contra la posibilidad de conocer a Dios, de que atrás nos hemos ocupado.

---

[46] [Sustituimos el número «6.º» que consigna el original. V. más arriba, nota n. 42.]

[47] [V. más arriba, ll. cc. en nota a la pág. 35.]

[48] [V. la nota anterior.]

[8) Orden lógico y orden cronológico en nuestro conocimiento de la Causa primera]

[8.º [49]] Si la relación y nexo existentes entre el ser y las facultades cognoscitivas humanas garantizan una forma de conocer estable, no significa esto que el conocimiento sea absoluto ni *extensiva* ni *intensivamente*, como tampoco /
91 corresponde la manera de conocer al orden *lógico*, que, según su génesis, tienen los seres, sino al orden *cronológico* de percepciones, reconstruyendo el espíritu, dentro de éste, la formación lógica relativa que es dado alcanzar. Salvo el valor de la noción de ser y la significación de los principios que son fundamentales e indispensables en toda función intelectiva, el sistema cognoscitivo humano pudiera cambiar totalmente, de suerte que, sin ser falso el conocimiento actual, por corresponder a un orden dado de percepciones, resultaría ajeno a la visión de la realidad que otro sistema cognoscitivo ofreciese.

92 La certeza del conocer humano, / tal como se hallan constituidas nuestras facultades, no depende del conocimiento de Dios, aunque el Ser primero constituya centro de la verdad y de la existencia de todos los seres contingentes. Pero el orden del ser y orden del conocer pueden subsistir con independencia el uno del otro, cual de hecho acontece respecto de nosotros. De ahí la distinción, a que antes nos hemos referido, entre el orden *lógico* y el orden *cronológico* del conocimiento. El orden *lógico* corresponde a la formación de las ideas según la génesis misma de las cosas, o sea, al sistema absoluto de las existencias. El orden *cronológico* corresponde a la formación de los conceptos según las condiciones de la naturaleza que conoce y la
93 génesis de las percepciones sobre la realidad de las / cosas, o sea, según la condición relativa del cognoscente.

De esta suerte, aunque en orden *lógico* sea primero el ser de Dios que el de las criaturas, en orden *cronológico* y respecto de nosotros, primero es el conocimiento de las

[49] [Sustituimos el número «7.º» que consigna el original. V. más arriba, nota n. 42.]

cosas creadas que el de Dios. Así se alcanza fácilmente por qué es demostrable la realidad del Ser primero mediante los seres finitos, a pesar de que éstos no pueden existir sino supuesto el Ser infinito, y la solución que ha de darse a las dificultades que por tal concepto suelen formularse.

Para conocer que Dios es *causa* primera, se nos dice, es menester conocer antes que es Ser primero, porque el
94 valor trascenden- / te del concepto de causa no sólo no puede servir de fundamento al concepto trascendente de ser, sino que presupone y exige éste, como el concepto menos universal exige el más universal de que depende. Por consiguiente, son ilegítimos los argumentos en favor de la existencia de Dios que se derivan de la causalidad.

Al discurrir así, el agnosticismo echa en olvido lo que ya queda anotado, esto es, que, siendo las cosas y los fenómenos mudables y contingentes lo primero que se ofrece a la percepción como *causado*, es también en el orden cronológico lo primero que inquiere la mente su *causa*, aunque en el orden lógico hubiera de determinarse antes la razón de ser (incluido, a su vez, en la razón de causa) que la virtud operativa con que se manifiesta. Ciertamente que el tañer de una campana, por ej., ha de ser, por lo
95 menos lógicamente, posterior a la existencia de la / campana, y, sin embargo, nadie dirá que es ilógico el proceder de aquél que por el tañido, o sea, ajustándose al orden cronológico de la percepción, deduce la realidad de la campana que suena.

Cosa análoga sucede con el argumento agnóstico tomado del principio de no contradicción. Este principio no tiene valor, sino supuesta la existencia de un Ser primero que sea razón de lo inteligible en las series de hechos y de conceptos; mas sin el principio de no contradicción es imposible llegar a la existencia de Dios; luego, o antes de toda demostración, suponemos conocido el Ser primero, o incurrimos en un círculo vicioso.

Dada la observación atrás apuntada de que nuestro conocer subsiste en relación con las cosas independiente-
96 mente de la idea de Dios, y que de ello depen- / de la formación *cronológica* de nuestras ideas, sin subordinación al origen ontológico de las cosas y principios, se ve clara-

mente que el razonamiento es de la misma ineficacia que el anteriormente expuesto y otros análogos de menor significación. /

[Artículo 5.º

OBJETO DEL CONOCIMIENTO:

«Deum, rerum omnium principium et finem...»]

97 Pasemos ahora a la quinta y última condición [50], que se refiere al conocimiento del Ser primero como término del proceso natural cognoscitivo de que venimos tratando.

El objeto de este conocimiento es la realidad del Ente supremo, *principio* y *fin* de las realidades contingentes y finitas. De suerte que lo primero que se ha de poder alcanzar por la facultad cognoscitiva humana es la existencia de la Divinidad como entidad personal que es causa y razón última de las existencias mudables. Los demás atributos del Ser supremo, sean absolutos o relativos, sin excluir el título de *creador* en sentido propio, aunque se encierren virtualmente en las pruebas de la existencia de Dios, no son objeto inmediato de percepción ni de deducción [51]. /

[50] [En la primera redacción del tema del conocimiento natural de Dios (Ms. ED, 1-16, como sabemos), tal como la dejó A. R., no se trata este quinto postulado; las páginas correspondientes fueron intercaladas por su propio autor entre las de esta segunda redacción y son las números 99-102.]

[51] Desde el punto de vista dogmático expresa el Concilio Vaticano análogos conceptos sobre el objeto inmediato del conocimiento por las pruebas de la existencia de Dios cuando dice: «[Eadem Sancta Mater] Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; [invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Rom. 1, 20)]». (Const. *Dei Filius*. V. DENZINGER, *Enchir.*, n. 1785). Y, aunque en el canon del mismo Concilio se propone: «Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, [naturali humanae rationis lumine certo cognosci non posse: anathema sit». DENZINGER, n. 1806], no se intenta aquí definir que a esto se llegue inmediatamente por las pruebas de la existencia de Dios. Ni aun se intenta declarar que la razón humana por sí pueda llegar a un concepto adecuado de la creación, sino que el Concilio utiliza esa palabra para designar el verdadero Dios en el sentido en que la usa la Escritura,

100 [52] Son, pues, igualmente inaceptables los dos extremos que, acerca de la amplitud de la significación inmediata en las pruebas del Ser divino, aparecen sostenidos: uno, el de los que pretenden hallar en aquellos argumentos la expresión de la Entidad divina según su naturaleza y atributos; otro extremo, el de los que sostienen con Kuhn [53], etcétera, que las pruebas de la existencia de Dios sólo demuestran lógicamente la existencia de un *principio no producido*, fuente de las existencias, más no la realidad per-
101 sonal de este principio como subsistente en sí / y distinto del universo, lo cual equivale a negar el valor primario del principio de causalidad y el de la prueba ontológica que en él se funda y que es formulado espontáneamente respecto del universo mediante la conciencia individual de esa misma causalidad en las obras que cada uno ejecuta.

El ser personal de Dios, incluido directamente en las pruebas del ser real de Dios, enlázase luego con los atributos y perfecciones divinas; mas este nexo es de elaboración ulterior y sólo llega a su desenvolvimiento pleno a través de las lucubraciones de sistema. En esta evolución
102 doctrinal deductiva, la última / etapa y la menos asequible corresponde a la idea de *creación*, una de las más abstrusas y más apartadas de los conceptos filosófico-religiosos de la antigüedad, aun en aquellos sistemas que no son panteistas y reconocen la Divinidad individualizada. Las ideas más aproximadas acerca de la acción creadora no se reflejan fuera de los ámbitos de la Teología revelada, sino con el carácter *histórico* y como simple realización de un comienzo y origen en los seres finitos, abstracción hecha

---

según declaración formulada al redactarse el canon dicho: «Etsi in canone legatur vocabulum «creator», non ideo definitur creationem proprie dictam ratione demonstrari posse, sed retinetur vocabulum quo Scriptura hanc veritatem revelans utitur, nihil ad ejus sensum determinandum adjecto». (V. VACANT, *Études sur le Concile du Vatican*, t. I).

[Hemos precisado y completado los textos aducidos por A. R. V. sobre el tema CHOSSAT, *o. c.*, col. 836-839.]

[52] [En las pp. 98 y 99 del original se consigna únicamente parte del texto de la nota anterior. El texto de las pp. 100-102 siguientes procede, como ya advertimos (v. más arriba, nota n.º 50), de la primera redacción ruibalista del tema de este capítulo.]

[53] [V. también más abajo, pp. 143 y 147.]

de que éstos salgan de la nada o sean elaborados sobre algo indefinible y caótico, previo a la materia constituida. /

103 Hemos dicho que, dentro de los ámbitos de las pruebas de la existencia de Dios, entran directamente su personalidad y su dominio como principio y fin de las cosas [54]. Esto, sin embargo, no ha de entenderse de tal suerte que en cualquier etapa cognoscitiva del primer Ente hállanse ya delineadas aquellas propiedades que sólo corresponden a la fase del conocimiento inicial reflejo sobre la Divinidad.

Es de advertir, en efecto, que son varios los períodos o momentos de la conciencia que deben distinguirse respecto del conocimiento del Ser infinito, los cuales, si bien históricamente no siempre aparecen delineados según su orden lógico merced al medio social y religioso en que se forma el individuo, no por eso dejan de responder al proceso evolutivo del espíritu.

Dos formas generales podemos distinguir en nuestro

104 conocimiento de Dios: una, directa / y *espontánea;* otra, mediata y *refleja.* En la primera se ofrecen dos etapas de gradación cognoscitiva diversa, y otras dos corresponden a la fase del conocer reflejo.

[I

Conocimiento espontáneo de Dios

1.—Conocimiento espontáneo y oscuro [55]

Exposición histórica]

El primer momento psicológico de conocimiento espontáneo de Dios está caracterizado por una aspiración natu-

105 ral del sentimiento y del intelecto ha- / cia un agente supremo, que sea garantía de orden y de felicidad posible,

[54] [El texto que comienza en esta pág. *103* enlaza, *como se advierte,* directamente con el de la pág. 97. V. lo que decimos en las notas números 50 y 52 anteriores.]

[55] [Para las pp. siguientes, hasta la 110 inclusive, v. Chossat, *o c.,* col. 876-879.]

cuyo término mental es una idea oscura e indeterminada. En este sentido, los antiguos teólogos hablaban de que la tendencia natural a la felicidad y los movimientos del espíritu hacia Dios como a su centro, envolvían ya el primer concepto de un Ser supremo, lo cual es, sin duda, verdad, aunque las teorías a que subordinaran esa aspiración apareciesen deficientes.

Dos son los aspectos con que se ofrece la explicación de ese conocimiento espontáneo y oscuro de Dios en la Teología, si bien ambos proceden de un mismo origen. Uno es directamente afectivo y tiene su expresión más cumplida en San Agustín, que halla en esa aspiración la razón
106 de todas las inquietudes / del alma: «Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Esta doctrina, que más bien comienza por exigir la idea de Dios que, no por dar base para llegar a ella, no por eso dejó de tener seguidores, y puede decirse que fue germen fecundo de las variantes múltiples que las teorías del sentimentalismo místico ofrecen respecto de las pruebas de la existencia de Dios. Por exigencia lógica, aquella fórmula de aspiración innata a Dios vino a enlazarse con la de una *idea* innata de la Divinidad, oscilando así entre extremos encontrados la doctrina sentimentalista mencionada. Desde San Agustín hasta San Buenaventura se encuentran así asociadas aquellas dos corrientes sobre el concepto de Dios. El doctor de Hipona había echado el paralelismo
107 entre ambas formas de conocer cuando / escribe, entre otros pasajes análogos: «Sicut ergo mentibus nostris impressa est notio *beatitatis*, ita etiam *sapientiae* notionem habemus impressam». (*De lib. arb.* II, c. 13) [56].

El otro aspecto es intelectualista y tiene sus orígenes, ora en la teoría estoica de las participaciones del *Logos*, de que en su lugar nos hemos ocupado [57], ora en la doctrina platónica de la *idea*, harto frecuente en la patrística, que encontraba de esta suerte fácil medio de reducir los conceptos de los filósofos sobre Dios a los conceptos cris-

[56] [Puede verse este texto, cuyo subrayado es de A. R., en ML, 32, 1254. El texto agustiniano anterior es de las *Confesiones*, I, c. 1. (ML, 32, 661).]

[57] [V. PFD I, 152-166, y IV, 41-132, passim.]

tianos. La doctrina del Pseudo-Areopagita [58] fue de especial significación en orden a vincular el concepto primario de Dios a esa especie de iluminación espontánea, que luego, en los tiempos medievales, se modifica de varias maneras,
108 acentuándose, en unos casos, la visión / inicial de Dios a través de una idea de la Divinidad, y en otros, la representación abstracta de la Divinidad en la forma abstracta del ente. Esta última forma representativa, que, por su índole, podía asociarse con pequeñas variantes al platonismo y al aristotelismo, aparece influyendo en ambas direcciones doctrinales con aplicación al conocimiento espontáneo de la existencia de Dios. San Buenaventura, sin renunciar a la tesis agustiniana ya mentada, halla la base ideal del conocimiento de Dios en el tipo platónico del ser y juzga que la unidad divina resulta espontánea en el espíritu a la manera de los primeros principios (*Itiner. mentis*, etc. c. V, etcétera), y de modo más radical lo enseñaba ya la escuela de San Víctor, modelada en la del Pseudo-Areopagita, de suerte que concebir el ente universalísimo es ya conce-
109 bir la Divinidad en abstracto: «Cum in- / telligimus ens in communi (dice R. de San Víctor, *In IV Sent., l.* I, d. 3, [q. 3]), non descendendo ad ens creatum vel increatum, intelligimus Deum, intellectione generalissima». Compárese esta doctrina con la de Enrique de Gand (llega a sostener en su *Summa*, a. 24, que el concepto primero de ente es el concepto de Dios) con la de Aquasparta y demás platónico-agustinianos medievales (v. t. IV de esta obra) [59] y será fácil advertir el parentesco que en este punto como en otros los une [60].

En la dirección aristotélica la explicación del primer concepto espontáneo de Dios asóciase también a la noción de ente, pero no como *representación ideológica* del Ente

[58] [Sobre el Pseudo-Aeropagita, v. PFD IV, 141-209.]

[59] [Sobre los platónico-agustinianos medievales, v., en efecto, PFD IV, passim. Sobre Aquasparta habla de propósito en PFD VI, 463-470.]

[60] A estas corrientes platonizantes sobre la noción de Dios entre místicos y teólogos vinieron luego a unirse otras análogas del neoplatonismo en el Renacimiento que hicieron revivir las antiguas doctrinas, y MARSILIO FICINO, testigo de mayor excepción, pónelo bien de manifiesto en su *Teología platónica* (v. *Theol. platonica*, l. XII, c. 7). [Corregimos esta última cita de acuerdo con Chossat, l. c. en la nota número 55.]

supremo, sino como expresión de realidad donde se refleja
110 por semejanza la Divi- / nidad. Así, Santo Tomás, con su predilección aristotélica (aun pensando en agustiniano), declara que «Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito». (*De Verit.*, q. XXII, a. 2, ad l. um.). Escoto, que impugna vivamente la opinión de Enrique de Gand, sienta a su vez que en todo ser se conoce de modo confuso el ser de Dios: «Cognoscendo quodcumque ens, ut hoc ens est, indistinctissime concipitur Deus». (*In IV Sent.*, I, disp. 3, q. 2, n. 3). Con anterioridad a ambos habían dicho cosa análoga Alejandro de Ales (*Summa*, I p., q. 3) y Alberto Magno (*Summ.*, p. I, tr. 3, q. 19) [61]. /

[Doctrina del autor]

111 Cualquiera que sea el juicio que haya de formarse de las teorías a que aparece subordinada la explicación de la idea primera de Dios (que en sus líneas capitales hemos estudiado antes de ahora) [62], encontramos reconocido en ellas el hecho de un momento inicial cognoscitivo de Dios, con lo cual se confirma la gradación que hemos señalado en su primera etapa.

La doctrina atrás expuesta sobre la noción del ser y la relación trascendente que existe entre el mundo objetivo y el ideal [63] llevan a la determinación de las ulteriores relaciones mediante las cuales se fija el valor de las cosas concretas y de las ideas respectivas que las puras nociones
112 no bastan a explicar, según queda / atrás expuesto [64]. De ahí la inclinación natural a buscar el *más allá* en el *por qué* de las cosas, que es siempre, no sólo la razón de la existencia de las mismas, sino una ampliación en el valor y sentido de cada una de aquéllas y del conjunto de todas, dado que las relaciones significan el alcance de cada entidad y de cada sistema de entidades en el orden del universo.

---

[61] [Hemos corregido y completado diversos datos del párrafo de acuerdo con Chossat, l. c. en la nota número 55.]

[62] [Sobre el tema ha disertado, en efecto, A. R. ampliamente a lo largo de los tt. I-VI de los PFD.]

[63] [V. más arriba, pág. 45 y 47.]

[64] [V. ll. cc. en nota a la pág. 45.]

La primera etapa, por consiguiente, en la formación espontánea de un concepto de Dios no procede de una aspiración innata al goce de la Divinidad en el sentido agustiniano, porque ni la visión de Dios es exigencia del orden natural de que se trata ni tal aspiración es legítima antes de tener idea de aquello a que se puede aspirar. Tampoco procede de una *idea inicial* de Dios impresa en el espíritu a lo platónico, ya por las dificultades anejas a tal visión /
113 divina, como queda expuesto al tratar de la criteriología ontologista (v. t. I) [65] y de las ideas platonizantes (v. t. IV) [66], ya porque no sería lógico ni posible que la idea inicial de Dios dejase de representar a Dios en toda plenitud, sin que permitiese ni otros grados de demostrabilidad ni otras pruebas ulteriores.

Igualmente, no se halla la base de aquel conocimiento oscuro primordial en la noción abstracta del *ente*, porque en modo alguno puede identificarse la representación del *ente ontológico* con el ente teológico, según hemos visto atrás [67], sin ir a parar al panteismo. Ni, por último, puede colocarse su fundamento en las cosas como reflejos por semejanza del Ser primero, ya porque la semejanza no puede alcanzarse sin conocer los extremos com-
114 parables, uno de los cuales precisamen- / te sería el que se busca, ya porque el paralelismo analógico, si fuese factible, debiera fundarse en el conocimiento de la *naturaleza* de Dios, cuando lo que se busca es aún la primera representación de su existencia.

A tenor de lo indicado, el primer esbozo de la idea de Dios es una evolución espontánea de la idea de las cosas en sus relaciones sin solución de continuidad en la conciencia, para dar con el valor absoluto de lo conocido dentro de las facultades limitadas del cognoscente. De esta suerte, se abre paso la noción de causa eslabonada a la noción de ser que de modo inicial se encuentra en esta primera
115 fase genética del conocimiento de / la Divinidad, pero cuyo desarrollo y pleno alcance es de fases posteriores.

---

[65] [V. más arriba, ll. detallados en la nota n. 16.]
[66] [V. PFD IV, passim.]
[67] [V. PFD IX, 301-382.]

Dado lo que decimos, se explica sin dificultad que en este grado primordial y coincidiendo con la indeterminación de la conciencia de lo divino sea indeterminada la idea de Dios, que sólo aparece como un principio de los seres, sin que pueda precisarse como único o múltiple, como distinto o indistinto del universo. Sobre esa base habrá de orientarse el espíritu a una concepción *pluralista* (el *politeismo* en sus diversos aspectos), o *unitaria* (el *monoteismo* y el *panteismo*) en el desenvolvimiento ulterior del primer estadio de la conciencia religiosa.

La forma primaria de creencia en lo divino que fluye
116 de / ese primer estadio religioso es la del *henoteismo* [68], que no es sino la *idea abstracta de la Divinidad como forma absoluta, pero capaz de concretarse y aparecer individualizada en personalidades divinas, constituyendo Dios o dioses* (v. t. II, «Psicología de la oración») [69], lo cual permite pensar en la Divinidad pura como algo superior a todo ser concreto y, sin embargo, tener como dioses seres concretos por participación e incorporación, por decirlo así, de la Divinidad abstracta. Es ésta una forma intermedia, como hemos dicho en el lugar citado, entre *monoteismo* y *politeismo*, sin conciencia definida ni en uno ni en otro sentido. /

[2.—CONOCIMIENTO ESPONTÁNEO Y CONFUSO [70]]

117 El segundo momento psicológico en la etapa que hemos denominado *espontánea* responde a una mayor determinación del ser de Dios en sentido real y personal, pero no según los atributos que deben constituir la característica de la Divinidad, sino según cualidades extrínsecas deducidas de las criaturas, mediante las cuales el hombre

[68] [LALANDE, en su *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, ed. española, B. Aires, 1953, s. v., define el henoteísmo, por oposición al monoteísmo y al politeísmo, como una «forma de religión que consiste en un culto tributado a un solo Dios, pero sin excluir la existencia de los demás».]

[69] [V., en efecto, el t. II de los PFD, pp. 351-456, especialmente páginas 355-358.]

[70] [Para la exposición de las pp. 117-129 siguientes, v. CHOSSAT, *o. c.*, col. 879-887.]

designa al Ser que es Señor y ordenador del universo sin formular concepto sobre la naturaleza peculiar de Dios.

Esta fase cognoscitiva señala el grado de determinación indispensable en la idea de Dios para regular la vida moral y religiosa según principios de creencia.

[Exposición histórica]

Históricamente aparece aquí la forma *henoteista*, de que hemos hablado, bifurcándose en las dos representaciones *pluralista* y *unitaria* de la Divinidad que antes he-
118 mos mencionado. La representación *unitaria* / con las dos ramificaciones teológicas: el *monoteismo*, como forma donde la idea abstracta de Divinidad y el ser concreto divino se identifican plenamente en unidad de naturaleza, y el *panteismo antiguo*, que no rehusa admitir como Divinidad un principio supremo anterior a las manifestaciones evolutivas inmanentes o transeúntes en que se revela aquélla dentro de la unidad universal. Por esta condición, y a pesar de sus incongruencias, conservóse con carácter teológico; a la inversa de lo que acontece con el panteismo en sus últimas fases, donde, al identificar la evolución del universo con la energía misma que la determina, sin ningún género de prioridad ni diferencia entre ambas, se excluye todo valor teológico y todo principio que lo represente, dando lugar al ateismo puro.

119 La representación *politeista*, también [71] / teológica, que no niega ni la idea de Dios ni la personalidad divina, sino que, bajo el tipo único de Divinidad abstracta, multiplica los seres concretos en que aquélla se individualiza.

Tales variantes de creencia, donde no se impone una norma de orientación según principios revelados, son consiguientes a la no determinación del ser de Dios sino mediante propiedades extrínsecas, que, como dejamos indicado, no dan concepto de las notas diferenciales de Dios y permiten desviar, por consiguiente, los caracteres de su naturaleza. Mediante ellas, se objetiva ciertamente el principio de las cosas como algo que está más allá de los hu-

[71] [Completamos el original, que dice únicamente «tam-».]

manos alcances, pero, siendo todos elementos yuxtapues-
120 tos, dejan la representación humana en las / oscilaciones que de hecho se observan fuera de la revelación acerca de la realidad divina.

[Precisiones conceptuales]

Desde el punto de vista teológico, la cuestión que nos ocupa hállase eslabonada con el valor significativo que corresponde a los *atributos* por medio de los cuales designamos a Dios. La clasificación que hacen los teólogos de tales atributos en *absolutos* y *relativos* tiene más honda significación al plantearse el problema de la cognoscibilidad del Ser divino que la que generalmente representa.

Los atributos *relativos*, esto es, aquellos que no significan la naturaleza de Dios, sino simplemente una relación de la criatura a Dios, no bastan para formar concepto real
121 del / Ser supremo, porque, formalmente considerados y en lo que inmediatamente expresan, nada dicen real en Dios. Así, al hablar del Ser supremo como *creador*, sólo alcanzamos que es el artífice del mundo, sin que ello nos diga otra cosa directamente sino que el mundo existe por obra divina. De igual modo, según argüía Maimónides, que al ver una puerta sabemos que es obra de un carpintero, mas sin alcanzar con ello quién sea éste ni sus dotes fuera de la potencialidad vista en el efecto [72].

A los atributos *relativos* equipáranse, en orden a la cognoscibilidad de Dios, los atributos denominados *negativos*, pues sólo expresan para nuestro alcance la negación
122 de / una imperfección (tales aparecen la *aseidad*, la *simplicidad*, la *infinidad*, la *inmutabilidad*, la *eternidad*, la *inmensidad*). Y por lo mismo que sólo expresan tales atributos la remoción de las cualidades opuestas a ellos, es consiguiente lo que dice Valencia, que dichos atributos en sentido formal no significan otra cosa sino un *ente de razón* según el tipo sujetivo que de su contenido nos formamos, el cual contenido, por ser sujetivo, es ajeno y extrínseco a Dios.

[72] [V. CHOSSAT, *o. c.*, col. 885, quien, a su vez, cita las col. 30-66 del tomo I del *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, de D'Alès.]

Los atributos *absolutos*, o sea, aquellos que, según su sentido formal e inmediato, expresan perfección aun en las criaturas, convienen al ser infinito, responden a la realidad divina y la denominan (la causalidad, la unidad, la sabiduría, bondad, justicia, omnipotencia, etc.)[73]. /

---

[73] Sabido es que el concepto de atributo no es uno mismo para todos los teólogos. En la acepción más amplia, como aquí lo tomamos, es *todo lo que, dada la esencia divina, se enuncia de Dios*, cualquiera que sea el título por que aquella enunciación le sobrevenga. De esta suerte, los atributos divinos pueden ser *negativos* y *positivos*. Y los positivos, a su vez, aparecen como *relativos* (temporales, contingentes en su sentido formal) y *absolutos*.

Otra era la acepción de atributos que prevaleció entre los teólogos medievales cuando los definían como *formas de perfección que sobrevienen a la entidad esencial plenamente constituida como tal*. En esta doctrina desaparece la distinción de atributos en *positivos* y *negativos, relativos* y *absolutos*, quedando sólo estos últimos, por ser los únicos que en sentido formal significan perfecciones reales de Dios. Y por eso mismo ningún atributo de la Divinidad puede dejar de ser cognoscible mediante *analogía* fundada en las perfecciones participadas por las criaturas. «Attributa divina —escribe Enrique Gandavense— habent in creaturis aliqua re distincta sibi correspondentia, ut bonitas bonitatem, sapientia sapientiam, etc., *per quae excluduntur quaedam proprietates divinae... quae proprie non sunt attributa*». (Quodlib. V. q. 1-3). V. igualmente Escoto (Sent. I, d. 8, q. 3); Durando (*Sent.* I, d. 2, q. 3), y es doctrina que da por supuesta Sto. Tomás, quien no cuenta entre los atributos divinos sino los que expresan directamente perfección y son analógicamente comunes a las criaturas y a Dios.

Pero siendo indudable que lo significado por las fórmulas correspondientes a los atributos negativos es realmente perfección en Dios, como es real, por lo menos en su término, el valor de los atributos relativos, no puede prescindirse de ellos en una clasificación adecuada, cualesquiera que sean las definiciones de nuestro alcance respecto a su contenido. En la teoría misma a que acabamos de referirnos viene a ser así reconocido implícitamente cuando se establecen las siguientes categorías: 1.º *esencia*, o perfección fundamental; 2.º *atributos*, o perfecciones absolutas que sobrevienen a la esencia; 3.º *modos intrínsecos* en la esencia y en los atributos, que designamos por remoción de las imperfecciones de las cosas *(atributos negativos)*; 4.º *calificativos* o *respectos* en orden a las cosas creadas *(atributos relativos)*.

Nótese que las dos últimas categorías no caben, en buena lógica, dentro de la teoría de que se trata, pues en realidad tales *modos* y *respectos*, o no son nada, o son atributos, ya que no constituyen la esencia. Ni tampoco esa distinción de *modos intrínsecos*, ora de la esencia, ora de los atributos, es propia de dicha teoría, sino que está tomada precisamente de la que sostenemos, dentro de la cual hacían los antiguos esa distribución en los atributos negativos.

123 Según lo expuesto, el concepto de Dios, constituido por atributos *relativos* y *negativos*, es verdaderamente rudi-
124 mentario / e imperfecto aun dentro de los límites de la razón humana. Y es manifiesto que, desde el momento en que se prescinde del conocimiento que significan los atributos *absolutos*, la Divinidad no tiene representación objetiva en el concepto. Y aunque se reconozca la existencia de
125 un / principio supremo de lo finito, no podríamos calificarlo ni definirlo sino de una manera sujetiva y antropomórfica.

Es ésta justamente la actitud del agnosticismo dogmá-
126 tico, de que / hemos hablado atrás [74], el cual, no reconociendo otros atributos que los relativos, niega toda cognoscibilidad del Ser primero y limita a esta fase espontánea e inicial de conciencia el valor de toda la elaboración refleja y teológica. Los atributos *absolutos* sólo pueden tener valor respecto de Dios en cuanto a él se aplican mediante *analogía*, y, desechada la analogía, quedan excluidos los atributos absolutos. /

127 Mas un legítimo criterio filosófico en la materia hace ver, desde luego, a tenor de lo expuesto, que la doctrina de las perfecciones absolutas, en que se funda la tesis de
128 los atributos absolutos en Dios, no sólo / es una verdad primaria del orden ontológico, indispensable para el valor objetivo en los conceptos, sino que, sin admitirla, se va a parar necesariamente al acosmismo y a un pleno escepticismo, porque lo primero que se debe negar en esa hipótesis es la significación absoluta del concepto de *ser* y del de causalidad, que expresan perfecciones absolutas, y sin esto no hay posibilidad de levantar edificio alguno teológico ni filosófico, de sentido relativo ni no relativo.

Por lo demás, y como hemos visto, las afirmaciones agnósticas de kantianos positivistas y pragmatistas no tienen mayor estabilidad que sus análogas del nominalismo puro medieval y de cuantos, como Avicena y Maimónides,
129 les habían precedido por iguales sendas, harto impug- / na-

---

[Amplias exposiciones históricas sobre la esencia y los atributos de Dios pueden verse en PFD VII, 1-223.]

[74] [V. más arriba nota n.º 26 y pp. 94-95.]

dos por los teólogos y filósofos que no renuncian al sentido de lo real. Tan lejos estaba la Teología de desconocer la significación imperfecta de los atributos *relativos*, que no pocos maestros en ella rehusaron admitirlos bajo la denominación de *atributos divinos*, reservando este calificativo exclusivamente para los que expresan perfecciones absolutas. (V. nota al n. ...)[75].

[Doctrina del autor]

Siendo ascendente el proceso del conocimiento de la realidad divina fundado en la realidad de las criaturas, es consiguiente que la determinación de sus perfecciones no pueda efectuarse sino siguiendo igual procedimiento. En virtud de esto, el valor de los atributos absolutos depende del conocimiento que de ellos se obtenga a través de las
130 criaturas, trasladando luego / a la Divinidad aquellas perfecciones, no por vía de negación, sino por elevación de su contenido a lo infinito. Para ello es indispensable una transformación de valores cognoscitivos, y de ahí el uso del sistema de *analogías*, objeto de las impugnaciones agnósticas y no exento de graves dificultades, como en su lugar queda notado[76]. La doctrina que dejamos sentada sobre el valor cognoscitivo de los conceptos *homogéneos*, mediante la cual hemos explicado la aplicación a Dios de las *nociones* y la relativa de las ideas, es igualmente utilizable en el problema de la representación concreta de la Divinidad, que se efectúa mediante el sistema de los atributos. /

131 Aunque la representación espontánea de la Divinidad se realiza por aplicación inmediata de los atributos relativos, que permiten una más fácil elaboración mental de la idea de Dios, esto no obsta para que en la fase psicológica e histórica de que tratamos tenga también lugar el uso teológico de perfecciones absolutas, siquiera sea éste rudimentario. Sin esa aplicación no podría llegarse ni aun

[75] [El autor se refiere, sin duda, a su nota a la pág. 122 anterior. Adviértase su propósito de numerar los temas que desarrolla, tal como puede verse en los tomos ya publicados de los PFD.]

[76] [V. más arriba, ll. cc. en nota a la pág. 35.]

al concepto de Dios, puesto que, según queda dicho [77], la noción de ser y la de causalidad, que son perfecciones absolutas, constituyen elementos primarios en orden a conocer la existencia del Ser supremo.

132 Pero debe advertirse que la idea / de las perfecciones absolutas no es siempre absoluta en el sujeto que la posee, sino que aparece con carácter más o menos relativo, según el alcance y condiciones del cognoscente. De ahí que en la fase cognoscitiva que nos ocupa los atributos absolutos vengan subordinados a los relativos y no caractericen la Divinidad, pero, al mismo tiempo, puedan ser utilizados en ulteriores evoluciones cognoscitivas para transformar en idea más perfecta la deficiente e irregular que designan los atributos relativos exclusivamente.

133 Esto explica por qué, / a pesar de la distancia que separa la teología pagana, constituida según factores relativos, de la teología cristiana, los Santos Padres afirman, al dirigirse a los gentiles, que ellos poseen cuanto es necesario para el concepto verdadero de Dios, con sólo rectificar lo que les hace desviarse de la verdad.

Si ahora queremos determinar los principios generales de valor absoluto que implícitamente se encuentran en la fase de que tratamos y que permiten enlazar esta etapa de conocimiento espontáneo y rudimentario con la del conocimiento ulterior reflejo, y elevar el concepto elemental de Dios al tipo cognoscitivo cristiano, podemos reducirlos a los siguientes:

1.º Idea de Dios (o, mejor, de la Divinidad en abstracto) como *entidad necesaria*, como *entidad suprema*, como *algo mayor que lo cual nada* puede existir. /

134 2.º Idea de la Divinidad como *fuente suprema de las existencias*, como *centro del gobierno y dominio del mundo*.

3.º Idea de la Divinidad como *razón de la existencia humana* y como *razón de las leyes morales que rigen a los hombres*.

Esta triple categoría de conceptos (referentes a Dios en sí, a Dios como causa del mundo físico y a Dios como causa del hombre y del orden moral) puede ofrecerse con

---

[V. pp. 41 y ss. y 128.]

valor sujetivo absoluto, según objetivamente le corresponde, o con valor sujetivamente relativo, en oposición a su valor objetivo. En el primer caso, la triple forma señalada
135 significa el ser necesario en / absoluto, principio absoluto del mundo y del hombre, según la idea plena de Dios. En el segundo caso, significa el ser mayor que el hombre puede alcanzar (prescindiendo de que sea el ente mayor en sí) y el principio de *hecho* e inmediato del mundo y del hombre, sin excluir la causalidad posible de otros seres. Y he ahí dos variantes de una misma representación objetiva, que llevan a extremos diversos e incompatibles, pero que pueden igualmente, mediante la rectificación debida en la segunda de ellas, refundirse en fórmula de la verdad. /

[II]

136 ### *La forma refleja del conocimiento de Dios*

El conocimiento *reflejo* y, como tal, *mediato* de la existencia de Dios, si bien constituye nueva fase cognoscitiva, no puede aislarse de la precedente, pues sobre ella evoluciona como grado ulterior de percepción y a ella se refiere como preámbulo natural y lógico en la formación de la conciencia de la Divinidad.

[Pruebas y determinación de nuestra idea de Dios]

Como en la forma cognoscitiva *espontánea* de la Divinidad aparecen enlazadas la percepción de la *existencia* de Dios y la conciencia relativa de una *idea* de la Divinidad, no de otra suerte en la forma cognoscitiva *refleja* ofrécen-
137 se en contacto los dos problemas, / de la manera de probar la existencia del Ser supremo y de la elaboración ideológica de su naturaleza. Son dos etapas de un mismo problema que no pueden separarse en absoluto sin romper con la finalidad de las pruebas de la existencia de Dios y sin dejar privada de su fundamento lógico la idea humana de la Divinidad.

¿Qué relación, pues, es necesario establecer entre las pruebas de la *existencia* de Dios y la *idea* de Dios en la elaboración refleja del sistema teológico?

[Opiniones extremas]

Dos extremos pueden señalarse en la materia, los cua-
138 les de hecho existen, siquiera no se ha- / ya reparado en ellos en orden al problema que proponemos y que afecta a lo más íntimo del sentido ontológico y psicológico en las pruebas de la existencia de Dios [78].

El primero de dichos extremos exige en aquellas pruebas una idea cumplida del ser de Dios, capaz de hacer ver el enlace del sujeto (la Divinidad) con el predicado de su existencia y, por consiguiente, hace derivar de esta idea el valor de los argumentos en la afirmación del Ser de Dios. Este sistema es la base general, no sólo de todos los que proceden por argumentaciones fundadas en la intuición de la idea pura de Dios, sino de cuantos, aun admitiendo deducción o inferencia en las pruebas de la existencia divina, hacen fundamento de ella el valor de un concepto abstracto, a la manera que veremos [79]. Es un procedimiento que,
139 cualesquiera que / sean sus variantes, acusa las influencias de la teoría platónica y de la elaboración sujetiva sobre el valor ontológico.

El segundo extremo es el de los que juzgan las pruebas de la existencia de Dios como simple vehículo de la noción de una existencia primera, sin otras determinaciones ulteriores respecto a la realidad y contenido ontológico de dicha existencia. En esta hipótesis, no sólo no precede idea del sujeto (Dios) capaz de hacer ver su enlace con el predicado (existencia), sino que la noción del predicado o de la existencia, obtenida por argumentos *a posteriori*, no incluye idea concreta del sujeto.

Es una resultante del aristotelismo en las pruebas de
140 la existencia de Dios (recuérdese la teoría del / *motor inmóvil*, hacia donde se mueven las cosas y que origina

[78] [V. los ll. que citamos al final de la nota número 25 anterior. V. también más abajo, pp. 145, 157 y 208.]

[79] [V. pp. 165 y siguientes y nota n. 91.]

el movimiento en ellas, sin que necesiten conocerlo), que, a la inversa del procedimiento platónico, no requiere ni pide idea alguna de Dios, sino que pone todo el valor de las pruebas mentadas en el mecanismo dialéctico mediante el cual se llega a un primer Principio, cualquiera que sea la naturaleza de éste.

De conformidad con ello, los teólogos aristotélicos acentúan de tal suerte la distinción entre el *an sit Deus* y el *quid Deus sit* que parecen romper la unidad lógica de todo el conocimiento humano de Dios y la psicológica de su representación. Cayetano, el bien conocido expositor de la
141 doctrina de Santo Tomás, formuló ya expresamente / la doctrina a que nos referimos, declarando que las cinco pruebas del conocimiento de Dios utilizadas por el Aquinense ninguna requiere la idea de Dios. Con la primera ha de resultar probada la existencia de un motor inmóvil, sin que se determine si es algo intrínseco o extrínseco al universo; con la segunda se llega a una causa eficiente del mundo, sea corpórea o incorpórea; con la tercera, a un principio primero necesario, sea simple o compuesto; con la cuarta, a un supremo principio del cual participan en su realidad todos los demás seres, sin determinar la naturaleza de la participación; con la quinta, a un agente intelectual que preside a las existencias, aunque nada lo caracterice, ni como intelectual, ni como agente, fuera de su primacía.

Este sistema agnóstico en el valor de las pruebas de la existencia de Dios respecto de la entidad divina en con-
142 creto representa una reversión en la / *fase refleja y sistemática* del conocimiento de la Divinidad al período de formación *espontánea* de que nos hemos ocupado, puesto que a las mismas consecuencias puede llegarse en ambos casos, reconociendo un supremo principio del mundo, pero negando su distinción real del universo en que se manifiesta. Esa primera realidad absoluta es reconocida también en los sistemas panteistas y panlogistas en general, a pesar de la distancia que separa sus doctrinas de la idea de Dios en sentido de realidad personal. /

143 En esa opinión es perfectamente admisible la doctrina de los que sostienen con Kuhn (*Dogm.*, I) [80] que las pruebas de la existencia de Dios no demuestran su personalidad distinta del universo.

[Doctrina del autor]

La formación de la conciencia de una cosa lleva como factor indispensable la *idea* de la cosa misma en la forma y grado correspondientes al estado de percepción consciente de su realidad. De esta suerte, la idea es paralela a la determinación de lo real e inseparable de la percepción como medida obligada del conocimiento. A la elaboración refleja, pues, del conocimiento de la Divinidad, que representa el grado supremo de nuestra percepción, no puede menos de corresponder la idea de Dios como reflejamente elaborada también sobre dichas pruebas. De otra suerte, habría que concluir que el valor de las ideas no comienza fundándose en sus pruebas y que los conceptos
144 son en su origen independientes / del origen y verdad de los argumentos en que se apoyan.

Ciertamente que los razonamientos sobre la realidad divina no ofrecen de una manera inmediata la representación de los atributos de Dios en forma que excluya ulteriores investigaciones sobre su ser y propiedades. Pero eso no demuestra en modo alguno que las pruebas de la existencia de Dios puedan subsistir y tener eficacia sin producir en nosotros ninguna idea de Dios. Lo que prueba es que los conceptos teológicos, como todo concepto humano, son susceptibles de ulteriores evoluciones y de más amplio alcance que el que ofrecen en sus orígenes. Sin estos orígenes y sin la base inicial que exigen, jamás pu-
145 dieran aquéllos evolucionar, por- / que no podrían existir.

Lo que acabamos de indicar nos conduce a otra consecuencia importante respecto al nexo y relación íntima de las pruebas de la existencia de un Ser supremo con el conjunto doctrinal y sistemático acerca de su personalidad y de sus atributos. Por cuanto la idea de Dios tiene su ori-

[80] [V. también pp. 100 y 147.]

gen racional en las pruebas de la existencia de Dios, todo el sistema teológico acerca de la Divinidad, en cuanto obra constructiva de la razón, ha de apoyarse y desenvolverse sobre las pruebas aludidas, como evolución de los conceptos que en ellas se contienen, y, en efecto, puede decirse que toda la labor filosófica que representa el tratado teológico de *Dios, Uno* y *Creador,* no es sino la aplicación concreta de los argumentos del conocimiento de Dios y de las ideas que en ellos se incluyen, como veremos [81]. /

146 Los principios a que se subordina la evolución de la idea de Dios incluida en las pruebas de su existencia, son los mismos que rigen en la determinación del valor de estas pruebas respecto del conocimiento de la Divinidad [82]. Y de conformidad con ello, deberá establecerse:

1.º Como las pruebas de la existencia de Dios no recaen inmediatamente sobre la *naturaleza* de la Divinidad, sino sobre la realidad y naturaleza de su *causalidad,* tampoco la idea de Dios se desenvuelve más que con subordinación a su eficiencia causal, según el carácter y categoría de las pruebas de que se trate: la idea de Dios como agente
147 infinito, correspondiendo a la / prueba de la causa eficiente; la de un artífice sumo, a la prueba cosmológica (orden y belleza del mundo); la del primer legislador universal, a las pruebas de carácter moral, etc. El valor de estas ideas en sentido absoluto depende del valor absoluto que encierran las pruebas de la existencia de Dios, y la representación imperfecta e inadecuada en los conceptos aludidos es una resultante natural de la desproporción entre la causa infinita y sus efectos, porque cuando se da desproporción entre el efecto y la causa, puede, sin duda, demostrarse la existencia y condición general de la causa, pero no conocerse de modo adecuado su naturaleza.

Con esto se ve fácilmente la insubsistencia del argu-
148 mento propuesto ya por Kuhn (l. cit.) [83] y / repetido en varias formas por el agnosticismo teológico: La idea de Dios va vinculada a las pruebas de la existencia de Dios,

[81] [V. pp. 138, 157, 208.]
[82] [V. más arriba, pág. 41 y siguientes.]
[83] [V. más arriba, pág. 143.]

de suerte que la imperfección de aquel conocimiento responde a la imperfección de estas pruebas; luego, siendo imperfectísimo en nosotros el conocimiento e idea de la Divinidad, síguese que las pruebas de la existencia de Dios son igualmente imperfectas y deficientes.

La imperfección de nuestro conocimiento no recae sobre la existencia en sí del contenido de nuestras ideas sobre Dios, sino sobre la *amplitud* de ese contenido, de suerte que no es cosa incierta e insegura lo que se afirma, aunque su concepto no sea completo; y es manifiesto que en el primer caso la imperfección cognoscitiva de la naturaleza divina pudiera afectar a la certeza demostrativa de la
149 existencia de Dios. Es ésa, en el fondo, la misma difi- / cultad que los antiguos teólogos se proponían: La existencia divina y la naturaleza divina se identifican; luego no es posible conocer que Dios existe sin conocer su naturaleza, y, por cuanto a ésta no podemos llegar, tampoco podemos demostrar que Dios exista. Claro es que cuando se habla de la existencia de Dios, háblase de la existencia de su naturaleza como objeto de un conocimiento *cierto*, mientras cuando se dice [que] no conocemos la naturaleza divina ni, por lo tanto, su existencia, trátase del alcance nuestro en orden a un conocimiento *adecuado* y *pleno* de la realidad divina, que es cosa diversa e independiente de la seguridad y certeza en la demostración existencial del Ente primero. /

150 2.° Hemos dicho que las pruebas de la existencia de Dios tienen un valor absoluto, es decir, que no demuestran tan sólo la existencia de una Causa primera relativamente al mundo o al hombre, sino una *realidad* primera en sí, que en todos los órdenes de lo posible es la razón suprema de las existencias contingentes. Porque si las pruebas de la existencia de Dios se limitasen a mostrar una causa relativa al hombre, el concepto de Dios no tendría sentido más que supuesta la categoría de seres que lo exigen y sólo podría decirse que Dios existe porque el hombre y el universo existen, dejando libre el proceso *in infi-*
151 *nitum* en el orden ontológico absoluto. / Por esto mismo la idea de Dios expresa un valor absoluto en la designa-

ción de sus propiedades, restada la imperfección de los conceptos humanos. Dios, pues, no puede decirse personal, inteligente y libre, etc., porque es causa de seres personales, inteligentes y libres; de otra suerte, vendríamos a parar al agnosticismo de las representaciones relativas atrás impugnado y a la conclusión de que Dios es inefable, no por poseer en grado sumo las perfecciones que le atribuimos, sino, a la inversa, porque nada de lo que enunciamos de Dios, tomado de las perfecciones de las criaturas, existiría realmente en Él, quien en su realidad absoluta sería totalmente inaccesible para la mente humana.

152 Ciertamente que nosotros conoce- / mos que Dios posee las perfecciones cuyo concepto derivamos de las cosas, porque las hallamos en éstas; pero no decimos que posea esas perfecciones porque las ha producido en las cosas, sino, a la inversa, que las ha causado en las cosas finitas, porque Él las posee al modo de su Ser infinito. Y este tránsito de la percepción relativa humana a un valor absoluto, lejos de ser ilógico, es resultante natural del proceso cognoscitivo en los demás órdenes de percepción de las causas por sus efectos, porque toda causa ha de contener la virtud de producir el efecto, independientemente de la existencia de éste y en el grado que a su naturaleza corresponda, aunque esa causa no nos sea conocida sino mediante el efecto que aparece. / Por lo expuesto se ve que, si bien el *an est* (investigación de la existencia de una cosa) y el *quid est* (investigación de su naturaleza) responden en general a cuestiones diversas desde el punto de vista de estudio sistemático y como categorías diversas de percepción y conocimiento, jamás son aislables en absoluto cuando se trata de relación entre causas y efectos, de tal suerte que en los actos de conocimiento reflejo, como el de que se trata, el *quid sit* y la correspondiente preexistencia de una idea de la cosa es norma y guía en las investigaciones del *an sit* para fijar el valor de la realidad de la causa que se bus- / ca. En especial, tratándose de la Causa primera, donde los atributos de su primacía son inseparables de su causalidad, no puede en modo alguno ser invocada tal distinción para justificar que las pruebas de la existencia de Dios (el *an sit*) pueden subsistir sin

153

154

ninguna idea correlativa de Dios, reservando la representación ideológica de la Divinidad para las ulteriores investigaciones de su naturaleza, que, según hemos dicho, son simples resultantes del concepto primario incluido en las pruebas de la divina existencia [84]. /

155 3.º El concepto de la Divinidad correspondiente a la elaboración refleja de las pruebas de su existencia no exige la determinación explícita del conjunto de propiedades que constituyen la realidad divina, según la percepción humana. De otra suerte, sería imposible la demostración de que Dios existe sin alcanzar la totalidad de sus atributos. La
156 representación que acompaña a las pruebas / de la existencia divina es la de un ser personal, señor soberano de todo lo mudable, con la plenitud de perfecciones que deben corresponder a su soberanía. La ulterior designación de estas perfecciones ha de resultar del mayor estudio y conocimiento de la realidad divina y del concepto de ella formado sobre los razonamientos de su existencia. /

157 El proceso evolutivo en esa construcción científica de la representación de Dios tiene dos aspectos: el *sujetivo*, que depende de las condiciones de intelectualidad y ciencia del cognoscente, y el *objetivo*, que se funda en la relación y correspondencia que guarda cada uno de los atributos mediante los cuales nos representamos a Dios, con los argumentos que utilizamos para afirmar su existencia [85].

---

[84] La distinción, pues, de los problemas: *¿Existe Dios?* y *¿Cuál es la naturaleza divina?*, perfectamente justificada desde el punto de vista doctrinal sistemático, aparece desviada de su finalidad y objeto cuando se la quiere hacer significar que el problema de la existencia de Dios es ajeno a toda idea respectiva de Dios, como el extremado aristotelismo teológico de los antiguos seguidores del Card. Cayetano ha intentado sostenerlo. KLEUTGEN (*Phil. d. Vorzeit*, t. IV, dis. 9) [en la ed. francesa ya citada, pp. 302 s.] hácese eco de la misma opinión y recuerda a su objeto, entre otros, después de Cayetano, a Suárez, quien, sin embargo, le es francamente adverso. «Prius —escribe Suárez— aliquo modo definitur quaestio an est, quam quod est. Quamquam in Deo non possunt omnino sejungi hae quaestiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei, et proprietates illius esse, quibus ostendi potets illud esse proprium Dei, constituunt (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei». (*Disp. Met.*, Disp. XXIX. sect. 3, n. 2).

[85] [V. también pp. 138, 145 y 208.]

Dicho se está que la formación sujetiva de la representación de la Divinidad no tiene necesaria conexión con la base objetiva a que acabamos de referirnos, pero en el estudio sistemático de la Divinidad el orden objetivo se impone al sujetivo y da la norma del conocimiento científico de que se trata.

Desde luego, la elaboración constructiva y sistemática
158 de la representación de Dios / enlázase con las formas que hemos visto corresponden a las pruebas de la existencia de Dios en su triple aspecto *ontológico*, *cosmológico* y *psicológico* y que determinan otros tantos movimientos constructivos en la idea científica de Dios [86].

En el momento ontológico se estudia la Divinidad como ser en sí y como naturaleza. En el momento cosmológico se estudia en sus relaciones con el universo (como creador, conservador y gobernador de las criaturas). En el momento psicológico se estudian las propiedades de que el entendimiento y voluntad divinas han de estar adornados.

La realidad del Ser divino se ofrece para nosotros bajo la representación de la *idea* de ser primero, contrapuesto a la idea de seres finitos, respondiendo ambos conceptos a determinaciones entitativas de la *noción de ser*, como
159 forma abstracta homo- / génea, enunciable, como hemos visto atrás [87], de todo lo real.

[A.—La esencia de Dios

Gradaciones de la esencia]

El momento ontológico comienza, pues, por una concepción de Dios como entidad dotada de propiedades peculiares y, por consiguiente, capaz de ser conocida según una forma de *esencia* que es como núcleo de los atributos por los cuales se revela y caracteriza la Entidad divina.

Hemos visto ya [88] que en la realidad de los seres puédense distinguir tres gradaciones de *esencia*, en correla-

[86] [V. más arriba, pág. 40 y notas y ll. cc. en las mismas.]
[87] [V. ll. cc. en nota a la pág. 35.]
[88] [V. PFD IX, 53-72 y 200-272. V. también más abajo, pp. 164, 177, etc.]

ción con el triple grado de cognoscibilidad en ellos. El grado primero (*principio del ser*), que representa el germen virtual de toda la realidad, si en ningún ser es definible más que por sus ulteriores manifestaciones en las cosas,
160 menos ha de serlo tratándose de la Divini- / dad, donde no cabe señalar un principio de evolución real como en los seres contingentes.

El grado segundo (*forma típica del ser*), responde a lo que se dice *esencia metafísica* de Dios, que es la expresión objetiva del grado primero de esencia, como tipo fundamental de la realidad y de la idea de Dios y base de todo lo que se concibe como *propiedades divinas*.

El grado tercero (*forma concreta del ser*) expresa el valor físco individualizado del grado anterior o esencia metafísica, representado en el conjunto de propiedades o atributos de la Divinidad y que constituye lo que se denomina *esencia física*.

Los tres grados de esencia que se señalan en los seres finitos y que trasladamos a la entidad infinita no pueden tener en ella la misma significación que en el mundo finito, / porque, estando en razón inversa por la constitución de su ser, no pueden menos de estarlo por la razón de su naturaleza. No sería, pues, posible distinguir en Dios las mencionadas categorías de *esencia*, ni, por lo tanto, entre la esencia y los atributos, si fuese por nosotros conocido tal como es en sí, puesto que, en su pura y simplicísima actualidad, todo lo que es Dios es esencial a la Divinidad y sólo lo que es esencial a la Divinidad es Dios. Pero nuestra actuación mental sobre el concepto de un Ser primero, si bien exige, de una parte, la identidad pura y absoluta de todo lo divino con la Divinidad, de otra parte halla en ésta *razones objetivas* diversas para distinguir según ellas como vario lo indistinto y uno. /

162 Pueden considerarse estas razones objetivas en sentido *estático* y *dinámico*. En su aspecto *estático*, son como otros tantos *valores* de la Entidad divina que corresponden a perfecciones existentes en los seres finitos y que, si bien no están separados en la realidad única de Dios, tienen toda la representación específica de las cualidades a que responden en las criaturas.

En sentido *dinámico*, responden a diversas proyecciones y direcciones de la vida divina, sea en orden a su propia Entidad infinita, sea en orden a los seres finitos, como aplicaciones diversas de una virtud eficiente a sus efectos. Y si bien respecto de la propia realidad de Dios no hay efectos, porque nada es causa, y respecto a los seres finitos no hay causas diversas divinas, porque son variantes externas de aquellas proyecciones internas de una misma actividad sustancial, nada obsta, antes, por el contrario,
163 aparece / legitimada por esos múltiples valores de la entidad de Dios, la construcción jerárquica de atributos y propiedades que sirven de base a la humana representación de la Divinidad.

Sin esta interna correspondencia entre el conocimiento humano y los valores reales en Dios nada sería cognoscible de Éste para nosotros, ni aun su propia existencia sería demostrable como algo distinto del mundo.

[*Determinación de la esencia de Dios*]

La determinación de la *esencia* en Dios, como contrapuesta a sus atributos y fuente de ellos (que comprende la esencia metafísica en su primero y segundo grado, en
164 oposición a la *esencia / física* o entidad total de Dios), depende de la manera de concebir la realidad divina en su vida y actividad sustancial.

Ya hemos dicho [89] que la esencia, como principio del ser (o en su primer grado), no es propiamente definible en ninguna cosa, y sólo en cuanto aparece proyectándose en una propiedad que se concibe como primaria respecto de las demás y capaz de dar la nota diferencial de la cosa o categoría de cosas de que se trate, puede ser objeto de definición y concepto, aunque sólo obtenga su fórmula
165 y expresión adecuada cuando se considera en / toda la entidad concreta de cada ser.

---

[89] [V. ll. cc. en la nota anterior.]

[Opiniones extremas]

Dos extremos, pues, igualmente inaceptables representan las opiniones en este punto, según que hacen de la esencia un tipo de realidad completo en sí mismo, que no puede menos de ser obra de abstracción en la cosa, o dan por inconcebible la virtualidad operativa de todo principio que no sea la plenitud concreta de la cosa misma, de suerte que sólo el conjunto de todas las perfecciones divinas sea la esencia de Dios.

[Teoría de la aseidad. Exposición y crítica]

Expresión de la primera de estas doctrinas [90], de matices platónicos, es la opinión de la *aseidad* como esencia metafísica divina (que sustituye a la *Bondad* de Platón), según la cual el ser *a se* constituye la razón esencial dicha.
166 Pero el ser *a se*, o no expresa nada / positivo, si se toma en sentido exclusivamente de negación de dependencia, o equivale a la *plenitud del ser*, si se considera en sentido positivo, que necesariamente debe tener la fórmula dicha respecto de la esencia de Dios.

Ahora bien, la *plenitud del ser*, o se considera como expresión de la realidad plena concreta o como expresión abstracta del ser. Si lo primero, no puede aquella fórmula significar sino la entidad con todas sus perfecciones peculiares, lo cual equivale a identificar la esencia *metafísica* con la esencia *física* o con el cúmulo de todas las perfecciones de Dios. De esta suerte, la *esencia* no constituiría la realidad de Dios, sino que sería una resultante de ella, contra lo que se intenta significar.

Si la *plenitud del ser* se refiere a la entidad en abstracto, esto es, a la plenitud de entidad como *puro ser* en sí,
167 no puede significar reali- / dad alguna determinada, esencial o no esencial.

[90] [De la segunda de las doctrinas aludidas en el párrafo anterior, que fue la sostenida, como es notorio, por los nominalistas, olvida A. R. hacer en las páginas siguientes cualquier exposición o comentario.]

La esencia que se busca, en efecto, ha de constituir, no sólo una perfección, sino que debe manifestarse como perfección suprema y característica que presida a todas las demás. Mas el *ser* como tal, en abstracto, aunque sea la raíz inicial de todas las perfecciones y se incluya en ellas, no representa ninguna en concreto, ni menos la caracteriza por sí en ninguna cosa. Por eso a ningún ente finito se le da como esencia el *ser*, dentro de la misma categoría finita de seres, ya que sería contradictorio declararlo distintivo de una entidad y, al mismo tiempo, sostener que todos los entes finitos participan de él de una misma manera.

Lo que sucede en los entes finitos acontece con el Ente
168 infinito, por- / que la representación abstracta de *ser* sigue las mismas leyes en todos los órdenes de realidad cognoscible. Si, pues, en los entes finitos el *ser* no da nota diferencial respecto de los demás seres finitos o respecto de las propiedades de cada ente, tampoco al predicarse del Ente infinito puede representar una nota diferencial que corresponda a una perfección divina o la constituya y que no pueda señalarse igualmente en todas las perfecciones divinas.

La plenitud del ser es, no sólo de todas y cada una de las perfecciones de Dios, sino que todas las perfecciones integran a la vez la plenitud del *ser* tal como puede significarlo el ser *a se*. Y esto, que sucede por exigencia interna de la realidad divina, se ve igualmente si en particular se examinan las equivalencias del ser *a se* aplicadas a Dios. De tres maneras, en efecto, puede entenderse la perfec-
169 ción / significada por la *aseidad*: 1.º, no depender de otro (no ser *ab alio*) como *causa;* 2.º, no depender de otro como *principio;* 3.º, no depender de otro como *base*.

La no dependencia de otro como causa es perfección común a todos los atributos que es dable señalar en la naturaleza divina; por consiguiente, no puede hallarse ahí el constitutivo de la esencia de Dios. La no dependencia de otro como de principio o de base es propio de la esencia en general y común a lo que constituya el ser esen-
170 cial de Dios como el ser esencial de cual- / quier ente finito.

Es doctrina bien conocida que Dios no puede hallarse en ningún género, pues si [se] hallase en algún género, éste no sería otro que el de puro *ser*, y el *ser* no puede constituir género, porque fuera de él no hay diferencias que lo determinen, ya que el no ser no es diferencia, como advierte Sto. Tomás con Aristóteles (*S. Th.* I, q. 3, a. [5]). Ahora bien, si la esencia no puede menos de expresar la nota diferencial del ente, la esencia divina no puede estar constituida por el puro ser; de lo contrario, es necesario decir, o que la esencia divina no tiene diferencias respecto del Ente, que es suprimirla, o que fuera del ente existen notas capaces de diferenciarlo, que hemos visto es absurdo. /

171 Hemos dicho que la teoría de la aseidad es una derivación del platonismo, y esto aparece ahora claramente al considerar el valor abstracto de la idea de Ser supremo convertido en valor de realidad absoluta. La lógica de la teoría debiera llevar a sostener por modo análogo que la idea de ser finito encierra la plenitud de cada realidad finita y, por consiguiente, significa en las cosas creadas el elemento más perfecto, como se quiere lo represente en orden a la Divinidad. Mas esto no podía admitirse sin contradecir la realidad y negar la significación y valor concreto de las cosas. De ahí la desviación hacia el aristotelismo en ese punto y la doctrina de que el *valor del ser* se halla en razón inversa en Dios y en las criaturas; es decir,

172 que mientras en lo finito / el ser puro, sin propiedades, es el más pobre de los conceptos de la cosa, en Dios, por el contrario, el ser sin propiedades representa la mayor perfección y la plenitud de la realidad, aunque al mismo tiempo haya que reconocer que la plenitud de lo real en Dios está constituida por todas sus perfecciones, que traducimos en atributos; de otra suerte, habría que negar a éstos todo valor real.

De igual suerte, en esa doctrina la entidad pura del ser en las criaturas es una representación abstracta, y la misma entidad abstracta elevada a lo infinito, tal como conviene a Dios, se convierte en entidad concreta, es decir, que una misma representación del *ser puro* es y no es abstracta, según cambie de sujeto de quien se enuncie,

anulándose así el valor objetivo de / las representaciones abstractas. Una abstracción elevada a lo infinito no se transforma en realidad concreta, sino que se declara alejada de un contenido infinito. Pero si por un momento concediéramos lo contrario, si lo infinito en Dios justificase la conversión del concepto abstracto de *ser* en la realidad de ser pleno, sería menester concluir que no es la *aseidad* pura lo que constituye la esencia de Dios, sino lo *infinito*, que preside al Ser divino y da valor objetivo concreto al ser en cuanto *aseidad*[91]. /

Convertida la *esencia* en una fórmula *ideal* del ser cual si fuese *real* y lo real vacío de toda propiedad y contenido concreto, es fácil hallar razones que justifiquen su prioridad respecto de todos los atributos divinos. El *Ser*, se nos dice, es el acto primero respecto de todo lo demás que existe en la cosa, y puesto que la esencia divina es la razón primera de los atributos divinos, la esen- / cia de Dios debe hallarse en el *ser* o en la *aseidad*. A eso se añade que si la esencia divina no se coloca en el puro *ser* sin propiedades, desaparece la razón de infinidad en Dios, porque cualquier atributo o propiedad que no sea el ser puro es una forma limitada de ser y, por lo tanto, si en ello se colocase la esencia, Dios sería esencialmente limitado.

La argumentación primera, si algo probase, demostraría que la esencia en todas las cosas es el ser, porque si el *ser* es la razón primera de las propiedades de la cosa, y por eso en Dios constituye la *esencia*, o es necesario cambiar el concepto de *esencia* respecto de las criaturas, o concluir igualmente que el ser constituye la esencia / en

[91] La teoría del doble valor del ser abstracto, indispensable en la opinión de la *aseidad*, procede directamente del Pseudo-Aeropagita, cuyo abierto neoplatonismo hemos demostrado en otro lugar. Así no es de extrañar que sea frecuente en los teólogos antiguos partidarios de tal opinión, no sólo hablar del *ipsum Esse* (sin cualidades o abstracto) como fórmula de plenitud objetiva, sino invocar para justificarla al Pseudo-Dionisio. También Sto. Tomás lo hace expresamente (v. *S. Th.*, I, II, q. 2, a. 5, ad 2). Entre los modernos, v., p. ej., FRANZELIN, que insiste en ello de manera especial (*De Deo Uno*, th. XX).

[Sobre el Ps.-Areopagita, v. ll. cc. en la nota número 58. La tesis citada de Franzelin puede verse en el cap. I de la sec. III, pp. 252-259, de la ed 4.ª de la o. c., Roma, 1910.]

los entes finitos, por cuanto también en éstos el ser constituye razón de sus propiedades. En tal doctrina, sería imposible que las cosas se distinguiesen esencialmente entre sí.

Ya hemos visto [92] que el *ser* puede considerarse como representación nocional, que es aplicable indistintamente a toda realidad y responde a la significación generalísima de ente y como expresión de una *idea* dentro de un orden de seres o respecto de un ente concreto. En el primer caso, el *ser* no expresa nada peculiar de cosa alguna divina o no divina, porque responde al ser sin propiedades; en el segundo caso, expresa la realidad concreta en toda la plenitud que corresponde a la cosa en sí con sus atributos.

La primera forma, pues, de considerar el ser no puede expresar nunca la esencia de que se trata sin que el con-
177 cepto de / ésta sea contradictorio. Y la forma segunda tampoco, porque responde a la plenitud física de la entidad concreta y, por lo mismo, comprende todas las propiedades de ella.

El razonamiento segundo, claramente platónico, identifica la infinidad con la indeterminación abstracta a que equivale la infinidad, prescindiendo de toda propiedad sobre que recaiga.

Hemos sentado [93] que la esencia, en el primer grado metafísico, se halla fuera de toda determinación de concepto, porque representa el proceso genético de la realidad individual completa; en tal sentido, la esencia es el principio actual que contiene virtualmente el ser subsi-
178 guiente; mas, por eso / mismo, no es definible sino en cuanto proyectándose en la realidad de la cosa como una de sus propiedades fundamentales (esencia metafísica) que expresa la razón diferencial del ser y, por lo tanto, aparece como base primera de las demás cualidades. Y nótese cómo el constituir la esencia razón de los otros atributos no es efecto inmediato de ella, sino consiguiente a la diferenciación fundamental de la cosa que directamente se significa en la esencia. Por consiguiente, esta condición ha de atenderse, en primer término, así para calificar la esen-

[92] [V. ll. cc. en nota a la pág. 35.]
[93] [V. pp. 159 y 164 y ll. cc. allí.]

cia como para juzgar la dependencia de las demás propiedades respecto de ella. /

179 He ahí por qué la esencia dicha, no sólo puede expresar una cualidad o cualidades, sino que es indispensable que las signifique en concreto como razón típica del ente, sea éste finito o infinito, sin que ello imponga ningún género de limitaciones entitativas ni cualitativas, siempre que no resulten del ser mismo definido como finito. Ya hemos observado que, aun para dar a la *aseidad* representación de *esencia,* tienen sus partidarios que hacerla expresiva del concepto de infinidad, aunque ello esté en contradicción manifiesta con la positiva exclusión de toda cualidad o atributo en el concepto de esencia. /

180 La base positiva que a la opinión dicha ha querido dársele tomada de la Biblia es del todo inestable. La significación de *Jahvé,* nombre de Dios por antonomasia, como expresivo de la *aseidad,* sólo ha llegado a prevalecer mediante la interpretación platonizante de Filón y de los que, así en el judaismo posterior [94] como en el cristianismo, reprodujeron su doctrina.

Está, en efecto, la interpretación dicha en plena conformidad con la teoría platónica y neoplatónica del *ser puro* sin propiedades como fórmula de la más perfecta realidad, y es por eso por qué fue tan fácilmente aceptada

181 por los / antiguos Padres, partidarios de las doctrinas platónicas y neoplatónicas. Clemente Alejandrino, Orígenes, San Justino, San Gregorio Nacianzeno, etc., reflejan en este punto, más que el sentido bíblico, las ideas de escuela en que profesan, como es de ver por las explicaciones filosóficas a que se atienen sobre el ser de Dios [95]. /

---

[94] En especial, insiste Maimónides en su «Moreh» en el valor del nombre de *Jahvé,* que es el *nombre explícito* (שם הויה) de la Divinidad, o sea, el que «significa la substancia y esencia del Creador». V. también Raimundo Martín, *Pug. Fidei,* p. III, d. 3.

[Sobre el tema trata con amplitud A. R. en PFD I, 359-384, y V, 120-147, y en los *Problemas fundamentales de la Filología Comparada,* II. cc. en los anteriormente mencionados. V. también el *Diccionario* de VACANT, t. IV, col. 948 y ss.]

[95] Por lo que dejamos expuesto en el tomo IV se ve la tendencia platonizante de los antiguos doctores eclesiásticos a crear una entidad abstracta (un super-ente) expresivo de la realidad divina, que los teólogos

182 En cuanto al valor objetivo del nombre *Jahvé*, en que se fundan las interpretaciones aludidas, no proporciona en modo alguno sólido fundamento para lo que se intenta probar. Baste notar a nuestro propósito: 1.º La significación de *Jahvé*, יהוה, en sentido del que *es* (ὁ ὤν), no es cierta, sino harto dudosa y, desde luego, menos probable que otras interpretaciones, según veremos en otro lugar[96].

183 2.º Aun supuesta tal significación en / aquella palabra, no sería equivalente en la acepción bíblica a la *esencia* en sentido filosófico, que los judíos no entendían, sino expresiva de la estabilidad eterna e inmutable de Dios, según la idea judaica de los atributos divinos, esto es, más con valor histórico y de hecho que con valor teológico científico, como dejamos anotado (v. t. I, c. 6). 3.º El nombre Jahvé no es, en nuestro sentir, de origen hebraico ni peculiar /

184 de los hebreos, como no lo eran tampoco los demás principales nombres con que los libros del A. T. designan a Dios (v. t. I, c. 6), y antes de que Moisés lo propusiera al pueblo de Israel como nombre de la Divinidad revelado por el mismo Dios, fue conocido por los asirio-babilónicos (v. t. I, c. 6) y aparece utilizado en la rama hebraica por los antiguos Patriarcas y entra en la composición de nombres personales judaicos anteriores a Moisés. De donde resulta que etimológicamente no le corresponde a dicha palabra un sentido de aplicación exclusiva al Dios de Israel; históricamente, tampoco fue tenido aquel nombre como expresión característica de la Divinidad, pues antes de Moisés aparece utilizado con igual valor que el de *Elohin* y des-

después utilizaron para significar la *esencia metafísica*. De hecho, pues, la teología antigua, más que pretender con aquella abstracción del ser, expresar la característica de dicha esencia, proponíase expresar *toda la entidad de Dios* o la plenitud del ser físico divino. En tal sentido recuerdan la frase bíblica y significación de Jahvé: *Yo soy el que soy*, ORÍGENES (*De Princip.*, l. I, c. 1, n. 6 [MG 11, 124-126]); SAN JUSTINO (*Cohort. ad Graecos*, n. 25 [MG 6, 286-287]); CLEMENTE ALEJANDRINO (*Paedag.*, I, c. 8 [MG 8, 335]); Cirilo de Alejandría ([*Thesaurus*] *de Sancta* [*et consubstantiali*] *Trinitate*, Assert. XIII [MG 75, 215]), etc. Por donde se ve el carácter peculiar de estos testimonios, de una parte subordinados a una teoría filosófica y de otra ajenos a la investigación del tipo esencial de que se trata y sólo aplicables al tipo individual de Dios con sus atributos.

[96] [El detalle de los ll. aludidos aquí y en los tres puntos siguientes puede verse más arriba, en la nota n. 94.]

185 pués de / Moisés tampoco adquirió sentido misterioso y latente hasta que las infiltraciones filosóficas o teosóficas, juntamente con las desviaciones judaicas de interpretación bíblica, lo convirtieron en palabra *inefable* en el *tetragrámaton sagrado,* que no podía pronunciarse [97].

Lejos, pues, de ser el nombre de Jahvé razón de la doctrina de la *aseidad* como esencia, fue esta doctrina y la teoría filosófica en que se originó la razón de que se le atribuyese aquel sentido y valor. /

[Doctrina del autor]

186 Exponiendo ahora, de conformidad con los conceptos ontológicos atrás señalados [98], la doctrina que estimamos debe sostenerse, hemos de recordar que las primeras categorías nocionales que caracterizan el ente para hacerlo objeto de idea son la *cantidad* y *cualidad* [99], factores primarios en la determinación de los valores discernibles en
187 toda realidad y, por tanto, en / toda definición. En Dios, la nota cuantitativa que informa toda la entidad divina es la *infinidad* en el ser [100]; la nota cualitativa que primero corresponde a esa infinidad en el ser es la *vida divina,* cuya manifestación radical en los seres espirituales está en la *conciencia,* la cual es indicio primario y, a la vez, elemento de la personalidad. Así, pues, la idea de la Divinidad y la idea de un ser de vida infinita, o sea, de un ser infinito consciente y, en cuanto tal, individualizado y personal, se

---

[97] Esto último con la alteración consabida de la vocalización de *Jahvé* (que dio lugar, entre otras, a la falsa lectura de *Jehová),* introdujénronlo los judíos, fundados en una interpretación arbitraria de aquel precepto de la *Ley: No tomarás el nombre de Dios en vano.* Y, sobre falsificación tan manifiesta del Decálogo, levantóse la aparatosa balumba de la *inefabilidad* del nombre de Jahvé, tan a gusto de la cábala y de la teosofía judaicas, que hallaron ahí rico filón para incontables invenciones.

[A. R. tacha luego el siguiente texto: «Pero todo ello hace más lamentable que en serias obras teológicas se hable del nombre de Jahvé como *inefable*».]

[98] [V. más arriba, pp. 41 y siguientes.]

[99] [V. PFD IX, 20-21.]

[100] [En la Introducción buscamos antecedentes y concomitancias a esta doctrina de A. R.]

compenetran y responden a un mismo tipo esencial de Dios.

Esa idea de la Divinidad, como plenitud infinita de la vida, hállase aún en las concepciones religiosas politeístas,
188 según hemos visto [101], con la diferen- / cia de que la personalidad que le corresponde era trasladada por participación obligada y substancial a las múltiples representaciones que fueron copiadas del orden sensible.

La vida infinita de Dios (expresión de la conciencia infinita de su propio ser personal) es lo que se nos ofrece:

a) Como característica de la Divinidad para su definición descriptiva (única manera de definir al Ser supremo);

b) Como razón de sus demás perfecciones, porque, como en las criaturas vivientes el principio vital es a modo de germen donde se contienen y en virtud del cual se desenvuelven las propiedades de cada ser, así concebimos la vida divina cual centro de todos los atributos de la Divinidad;

189 *c)* Como perfección suprema / de Dios, por cuanto que, considerada como principio de actividad infinita, preside a todo lo que cabe considerarlo a modo de manifestaciones del mismo, y, considerado como principio intelectivo y de conciencia o *Yo* infinito, expresa la suma perfección en el orden de la vida y al mismo tiempo señala la distancia más cumplida entre el Ser divino y el de las cosas finitas.

Las notas diferenciales, pues, de todo tipo ideológico de esencia hállanse de la manera más explícita en la vida infinita (el infinito consciente) de Dios.

El infinito consciente en la vida divina es inseparable
190 del elemen- / to de individuación como naturaleza divina, o sea, como realidad en sí inconfundible con ninguna otra naturaleza y principio de actividad y de acción al modo que corresponde en su grado respectivo a toda naturaleza en cuanto tal.

Puesto que en el orden de nuestro conocer la naturaleza es siempre determinada por el sujeto como persona

[101] [V. más arriba, pp. 115-119.]

y éste se convierte en condición de la existencia de la naturaleza, de ahí que, al pensar en Dios y afirmar, mediante las pruebas racionales, su realidad como ser consciente e infinito, se afirme su personalidad real, o, mejor, el orden racional exija pensar en Dios como un *Yo* individual infinito y, en cuanto tal, dotado de la naturaleza infinita que le corresponde. /

191 En este sentido, todo el que demuestra la existencia de Dios no puede menos de pensar en la personalidad de Dios que preside a la vida divina y, por lo mismo, es indispensable para la actuación de su esencia.

Mas para los que admiten la doctrina sobrenatural de la Trinidad, el concepto de la personalidad divina, tal como se concibe naturalmente, es refundido en otro más alto, mediante el cual no se niega la personalidad como condición indispensable para la objetivación de la esencia divina, sino que se encuentra realizada en las tres Personas donde se concreta y objetiva toda la vida divina y tiene su individualización personal la naturaleza y la conciencia infinitas. La persona, en efecto, no es sino *un sujeto consciente por naturaleza que subsiste en sí propio.*

192 Así, pues, lo mismo en el orden / natural que en el sobrenatural, la personalidad es siempre el medio de proyección de la esencia y naturaleza, y, por lo tanto, ésta no es concebible en concreto sino a través de la personalidad dicha.

Pero si la personalidad sobrenaturalmente conocida, se dirá, es la única personalidad de Dios, síguese que el conocimiento natural de Dios no nos permite reconocerlo como persona y, por consiguiente, las pruebas de su existencia no llevan a afirmar con certeza la individualidad divina, lo cual haría que el Dios naturalmente cognoscible fuese una entidad primera, pero indefinida, capaz de identificarse

193 con el Absoluto / de los sistemas panteístas y panlogistas.

Ciertamente que eso pudiera decirse desde el momento en que fuesen plenamente aislables la naturaleza y el sujeto de ella en el orden de las percepciones, puesto que así la naturaleza, despojada de toda individualidad, se convertiría en un universal de pura abstracción. Por eso mismo hemos hecho notar que también le personalidad divina

es objeto del conocer racional, aunque no lo sea según la modalidad y plenitud que expresa la personalidad sobrenatural. Es decir, que el conocimiento de la personalidad de Dios es tan natural como el conocimiento de su existencia; pero así como este conocimiento puede ser intensivamente mucho mayor que lo es naturalmente, de [igual] /
194 suerte puede aumentar el conocimiento de la personalidad divina, cual acontece con la ilustración sobrenatural y, más todavía, con la visión intuitiva de Dios.

Los tratados de Teodicea, al prescindir de la personalidad divina desde el punto de vista natural, y los de Teología, al proceder de modo análogo, aislando la parte de la naturaleza y atributos de Dios de la que se refiere a la subsistencia y personalidad, rompen la unidad de sistema y dan lugar a esa deficiente manera de presentar el ser de la Divinidad con aspecto de contradicción cuando se estudia, de una parte, la realidad divina con su existencia, unidad y demás atributos, sin contar con el valor imprescindible de la personalidad respecto de ellos, y de otra se estudia con absoluta independencia la personalidad de
195 Dios en la Trinidad, / que no puede explicarse sin la individualidad de la esencia y la subsistencia de una naturaleza infinita previamente conocida según el orden racional y humano.

Así no aparecen definidos ni los límites de unión ni tampoco las diferencias entre los factores naturales y sobrenaturales de la teoría cognoscitiva de Dios. La teoría de la Trinidad, partiendo del concepto personal de la Divinidad al modo dicho y de sus propiedades, no hace sino elevar esos mismos conceptos y ofrecer una más alta idea de la fecundidad en la vida divina, que llega a la plenitud de su manifestación en las tres hipóstasis del Dios Trino.

Y nótese la diferencia que existe entre el concepto de esencia como *aseidad*, cuando se transfiere a las tres Per-
196 sonas, y / el de aquélla cuando se coloca, como lo hemos hecho, en la vida infinita divina. La *aseidad*, elemento estático e inactivo, no representa nada eficiente ni fecundo en orden a las Personas divinas, aunque en ella haya de fijarse el principio remoto de las divinas operaciones. Por el contrario, la vida consciente de la naturaleza de Dios es

un elemento dinámico que, por su propia condición, envuelve en lo infinito la fuerza expansiva que se traduce en la Trinidad.

La *aseidad*, considerada como algo positivo en el ser *a se*, no significa, directamente convertida en esencia común a las tres Personas, sino que todas tienen ser propio o que encierran plenitud de ser. Considerada en sentido negativo, expresa que las Personas no son *ab alio* en sentido de
197 que no son contingentes, / sino necesarias. Pero ni en una ni en otra acepción se expresa lo que en sí debe ser el elemento sustancial común a las tres hipóstasis divinas, mediante el cual se ostenta su unidad de naturaleza.

Mas designando la esencia la vida divina, encuéntrase ahí un valor tan positivo y radical respecto al nexo y comunicación de las Personas en Dios como lo representa la fecundidad infinita en orden a la existencia de las Personas divinas. De suerte que una misma vida se expansiona y manifiesta en triple forma de realidad personal, y estas Personas se identifican en el principio vivificador que ellas mismas encierran y expresan.

[B.—Los atributos de Dios]

La doctrina de la existencia personal de Dios y de su
198 esencia exige en el orden natural de su cono- / cimiento otros factores de determinación entitativa y operativa. Son éstos los que constituyen los atributos (en contraposición a los elementos esenciales) a que ya nos hemos referido y que en la labor constructiva y sistemática del conocimiento de Dios deben presentarse según su orden natural y genético en relación con las pruebas de la existencia de Dios.

Dada la división primaria que hemos hecho en atributos absolutos y relativos, podemos ahora calificar los primeros de atributos del *ser o vida infinita de Dios*, como manifestaciones de la esencia divina en orden a sí misma, y los segundos de atributos del *obrar*, o sea, de las manifestaciones de los atributos absolutos en orden a las criaturas. /

199 En esa jerarquía de propiedades divinas, los atributos que afectan inmediatamente a la *vida infinita* en sí representan el valor de los dos elementos esenciales dichos, la realidad vital y la infinidad divinas. De ellos es expresión fundamental la *naturaleza divina* considerada como realidad inicial consciente y base de la personalidad de Dios.

En la gradación constructiva de que tratamos aparecen la infinidad y la vida de Dios evolucionando en la naturaleza divina, según nuestro modo de concebir, con su matiz privativo, aunque con la solidaridad más cumplida e indefectible.

De la *infinidad* esencial fluyen, como modalidades su-
200 yas, la *inascibi- / lidad* de la naturaleza de Dios, que es la infinidad en orden a su origen; la *inmutabilidad* absoluta, que es la infinidad de ser acto puro; la *eternidad*, que es la infinidad en duración inmutable; la *inmensidad*, que es la infinidad de presencia; la *omnipotencia*, que es el poder infinito.

De la actuación de la vida divina son manifestaciones todo lo que pertenece a la ciencia y al querer de Dios. La *inteligencia* y la *voluntad* pueden considerarse como principio, inmanente y sustancial y también como término de la plenitud cognoscible en que aparecen, no ya como constitutivos radicales de la vida divina, sino como manifestación adecuada de lo que constituye la ciencia y las
201 determinaciones / de Dios.

Este segundo momento es el que determina la inteligencia y voluntad divinas como atributos. En él se comprenden, de parte de la *inteligencia: a)* Su aspecto interno objetivo, que se refiere a la visión comprensiva de Dios mismo y a la de las cosas que Él hace posibles dentro de la norma del principio de no contradicción que la esencia divina realiza eternamente; *b)* Su aspecto objetivo externo, que comprende las determinaciones en orden a sus criaturas; *c)* Su aspecto de perfección intelectiva y moral, que es el de la *verdad* absoluta.

De parte de la *voluntad* comprende: *a)* Su aspecto *interno* afectivo, que se refiere al querer absoluto y complacencia plena que reposan en la contemplación de Dios mismo y al libre ejercicio de su querer respecto de lo que

no es Dios; *b)* Su aspecto *externo,* que responde a las de-
202 terminaciones / divinas en el orden real de las existencias contingentes y al hecho del ejercicio libre de su voluntad respecto de ellas; *c)* Su aspecto de perfección, que comprende todas las virtudes divinas resumidas en la *bondad* y *santidad.*

Los atributos relativos, o sea, los que se refieren a la acción, aparecen siempre vinculados a atributos absolutos, de los cuales vienen a ser una proyección concreta. Así, tenemos la *omnipresencia* o *ubicuidad,* que es la misma inmensidad considerada en relación a las cosas, o, mejor, las cosas en relación a la inmensidad; la acción creadora, que es una manifestación de la omnipotencia; la *providencia,* que es una aplicación concreta de la ciencia y de la voluntad divinas. Débese notar, asimismo, que todos los atributos absolutos son susceptibles de un aspecto relativo en el orden del conocer sujetivo, según hemos
203 visto sucede en los grados / superiores del conocimiento de Dios.

Como atributos que directamente aparecen apoyados en la confluencia simultánea de la *infinidad* y de la *vida divina* aparecen la *unidad,* que es simultánea a la idea de la personalidad radical divina; la *simplicidad,* que es una más íntima determinación de la unidad; la *incomprensibilidad* y la *invisibilidad,* que responden a las exigencias primordiales de la naturaleza divina respecto del conocer finito, resultante de la simplicidad y unidad infinitas.

La idea de Dios, que evoluciona sobre la representación de un ser viviente infinito, lleva, en primer término, implícitos los atributos últimamente señalados, comenzando por el de la *unidad.* En el proceso cognoscitivo aparecen luego
204 los atri- / butos relativos primero que los absolutos o simultáneamente con ellos, cuando éstos son conocidos en su aspecto relativo, que es también la forma primaria de su representación, según hemos visto [102] al tratar de los grados en la formación del concepto de Dios.

Ya hemos dicho cuál es el carácter de los atributos como distintos de la esencia divina y la condición de ésta

[102] [V. más arriba, pág. 117 y siguientes.]

respecto de aquéllos. En virtud de su compenetración radical con la sustancia divina, cualquiera de dichos atributos puede servir de base *sujetiva* para el proceso constructivo en el ser de Dios mediante las pruebas de su exis-
205 tencia. Sin embargo, / cuando el medio de conocimiento son los atributos relativos, la representación de la Divinidad exige, a tenor de lo dicho, elevarse sobre ellos para obtener una idea que responda a un valor absoluto.

La categoría de propiedades que expresan la sustancia divina o, mejor, el contenido de ella, si bien no en cuanto sustancia, ni tampoco de una manera adecuada, ofrécese con varios aspectos: 1.º Responde a la realidad de Dios de un modo absoluto todo lo que expresa la vida divina y, por consiguiente, lo que se refiere a la inteligencia y voluntad infinitas en sí. 2.º Igualmente de un modo absoluto se enuncian de Dios todas las cualidades que integran la naturaleza divina y son manifestaciones necesarias de su ser. 3.º Tiene la misma condición en sí, aunque
206 no en su modalidad efectiva externa / la actividad de la vida divina ordenada a las cosas finitas como puramente realizables o en cuanto realizadas. En este caso se da algo que depende del acto divino y que, sin embargo, no le es necesario ni esencial, pues el entender y el querer de Dios subsistirían igualmente perfectos sin ninguno de esos objetos sobre que recaen. Mas por cuanto, como términos de la actividad de Dios, se refieren a ella y expresan una dirección dada del entender y querer sustanciales, en la sustancia divina ha de fijarse también el valor real de la cualidad o cualidades a que nos referimos. 4.º No corresponden a la realidad esencial de Dios aquellos atributos que no expresan la causalidad en sí, sino la relación con-
207 siguiente a la acción de Dios sobre las cria- / turas o la de las criaturas a Dios. Esta relación, en cuanto no existe propiamente en Dios sino fuera de Él, no puede calificarle sustancialmente si no es como signo de la actividad vital divina, a la manera ya señalada (v. n. 3.º) [103].

Así, pues, aunque puede decirse que existen en Dios atributos que responden a algo que no es necesario (v. el

[103] [V. poco antes, al final de la pág. 205.]

cit. n. 3.º) [104], no puede decirse, a la inversa, que lo no necesario en sí pueda ser base de un atributo en Dios. La *omnipotencia*, la *omnipresencia*, la *providencia* misma están dentro de la condición primera, mientras el ser *creador, conservador, redentor* pertenecen a la clase última; directamente, aquellos atributos incluyen algo eterno e inmutable, y éstos directamente no expresan nada inmutable ni eterno sino todo lo opuesto.

208 Por aquí se ve o, mejor, se confirma / que el proceso constructivo en la idea de Dios puede ser vario y de diverso valor ontológico según el punto de partida que se tome, pero en todo caso cabe elevarse de una manera refleja a la concepción genuina, en cuanto ésta es dable, trasponiendo las limitaciones de los atributos relativos y llegando a la idea de los absolutos.

Si ahora queremos hallar la correspondencia entre las pruebas de la existencia de Dios y el concepto de Dios a que esas pruebas deben responder, hallamos el siguiente paralelismo [105]: /

[104] [V. la nota anterior.]

[105] [Termina aquí, de modo incompleto, el primero de los grandes fragmentos que integran los Mss. ruibalistas sobre la existencia de Dios. El autor se proponía, sin duda, desarrollar el tema que enuncia, para lo cual siguen en el original doce páginas en blanco. La orientación de este estudio puede seguramente deducirse de lo indicado por A. R. en otros lugares, p. ej., más arriba, pp. 39, 145 y 157.]

[CAPÍTULO II

PRUEBA POR LA CAUSALIDAD EFICIENTE [106]

Artículo 1.º

PRELIMINARES SISTEMÁTICOS

I

Los supuestos metafísicos

EL SER ONTOLÓGICO Y EL SER TEOLÓGICO]

209 Lo universal, pues [107], lejos de significar un aislamiento de lo real, constituye su penetración intelectiva en el orden que expresa su inteligibilidad y en los diversos grados en que alcanza la visión íntima de la naturaleza de

[106] [Como decimos en la Introducción, el texto que recogemos en este capítulo constituye, con el de las páginas con extractos de lecturas diversas que reproducimos en el Apéndice II, la totalidad del Ms. EDE.

En aquel mismo lugar hemos intentado justificar determinadas modificaciones que, por excepción, nos permitimos introducir en las páginas 248-259 siguientes. El cotejo del texto modificado con el que figura en el propio Ms. puede hacerse, en todo caso, por medio del Apéndice I, donde transcribimos literalmente el fragmento original.

Recordemos, en fin, cuanto dijimos sobre los fundamentos y alcance de nuestra sistematización del texto de este capítulo.]

[107] [El comienzo del Ms. EDE está, como se advierte, incompleto. El texto del original comienza exactamente así: «... los singulares. Lo universal, pues, etc.».]

las cosas. Por esto, la universalidad no aísla nunca el espíritu de la realidad a que se refiere, a la manera de la abstracción de los sistemas aprioristas y de la abstracción nominalista, sino que, recogiendo y fijando su valor propio, traduce el contenido de lo real y sus propiedades, no sólo en cuanto a las notas comunes de los objetos, a manera de tipo indeterminado de ellos, sino también con relación a los objetos concretos en que se funda. De esta suerte, el ser ontológico, en su calidad de trascendente, corresponde a la plenitud de realidad, como tal realidad, en cuanto inteligible, y el nexo de lo uno y de lo múltiple queda garantido de un modo perfectamente racional y filosófico.

Sin ese valor objetivo en el ser, no se podría pensar
210 en un valor real de nuestras ideas / respecto de las cosas y menos en el valor de las cosas y de las ideas para formular razonamientos y hacer eficaces las pruebas de la existencia de Dios tomadas de lo finito y contingente. De ahí la necesidad de hacer resaltar la significación metafísica que envuelve la noción del *ser ontológico* y de hacer constar cómo en dichas pruebas, aun en su forma más vulgar y elemental, se incluye siempre aquella noción, si bien no se hace de ésta la aplicación explícita debida en la teología sistemática, cual conviene y lo impone el carácter de las impugnaciones filosóficas de los adversarios.

El ser ontológico aparece, según lo expuesto, como un *a priori* respecto de la universalidad de los conceptos y de su valor concreto, y, a su vez, explica la existencia de un *a priori* en que se encuentre la plenitud de realidad y de ser, sin el cual ni el ser ontológico, ni el sujeto, ni los objetos del mismo serían inteligibles. Tras de las cosas existe, pues, un absoluto ideal que se manifiesta en las cosas mismas, aun en su propia individualidad, como en las ideas, y sobre unas y otras existe un Absoluto real y personal, que es razón última de todo otro ser real y de todo ser ideal. /

211 No se trata aquí de apreciar ni discutir el valor de la prueba de la existencia de Dios que algunos establecen sobre la inteligibilidad del ser y la necesidad ideal de los posibles; a ello habremos de referirnos en otro lugar, así

como a otros múltiples problemas que suscita el *ser ontológico*, ya en sí, ya en su utilización teológica [108]. Lo que importa a nuesro objeto es hacer destacar la base de toda la elaboración sistemática de que nos ocupamos y su centro de constitución orgánica, al mismo tiempo que con ello aparece la doctrina pluralista enfrente a la del pseudo-Absoluto en función de un absoluto ideal que, a la manera dicha, explica la multiplicidad real y en ella encuentra su fundamento, mostrándose originariamente así dicho absoluto en función de lo real y dando su constancia a las ideas en medio de su evolución, como no es capaz de ofrecerlo ningún sistema monista. Así, dicho absoluto ideal va con toda lógica al encuentro de la Realidad infinita, y, como tal, infinitamente inteligible, mientras la filosofía atea de lo Absoluto se pierde en el vacío de lo ininteligible, después de hacer ininteligibles las ideas y los fenómenos que le sirven de fundamento.

[LOS PRIMEROS PRINCIPIOS]

Con el valor real e ideal del ser trascendente enlázase el correspondiente valor en la realidad y en el concepto
212 de los *primeros principios*, que / no son sino un desdoblamiento del *ser* mismo ontológico al contacto de la inteligencia con las realidades concretas. El ser trascendente en sí no da jamás los principios a que aludimos, aunque los incluye virtualmente en cuanto a su valor ontológico en las cosas, a la manera que incluye lo real y su inteligibilidad. Pero así como no hay nada inteligible sin una inteligencia que le corresponda, tampoco existe intelección en el orden humano sin una visión de aquel valor ontológico de los principios, o sea, sin el valor psicológico de éstos, que es lo que les da eficacia en el conocer. Por lo mismo que los principios informan la verdad y la certeza en nuestro conocer, no pueden disgregarse de la conciencia en relación con la realidad sobre la cual se forma y determina. Y la realidad conocida con subordinación a los principios

[108] [Sobre los posibles, v. PFD IV, 19-22, y IX, 235-248, y Ms. PE 185-191. Sobre el ente ontológico y sus aplicaciones teológicas, PFD IX, 164-252 y, especialmente, 301-382.]

primeros (principios *constitutivos* —de identidad y de ser y no ser—; principios *existenciales* —de razón suficiente y causalidad—, y principios de *coherencia*), los cuales habremos de estudiar adelante [109], lleva con todo rigor lógico a la interpretación del ser del universo en relación a la
213 plenitud / de un Ser infinito, que es el Absoluto en sentido de realidad consciente y personal, único capaz de explicar nuestra existencia finita y la del mundo que a nosotros se ofrece, a la vez que lo integramos.

[TRIPLE ASPECTO FUNDAMENTAL DEL SER]

En conformidad con lo dicho aparece el triple aspecto fundamental del ser: *a)* Como plenitud de realidad (Dios); *b)* Como realidad participada (lo finito); *c)* Como centro ideal de convergencia de toda realidad y que, en relación a ésta, expresa su valor entitativo en la forma trascendente que queda indicada, y garantiza el valor de las ideas en el conocimiento de Dios mediante las criaturas [110]. /

[II

El punto de partida

NECESIDAD DE HACER INTELIGIBLE LA REALIDAD DEL SER Y DEL DEVENIR]

215 La plenitud del Ser ilimitado en perfección, trasponiendo, por exigencia íntima de su naturaleza y de su concepto, los confines de lo contingente y finito, ha de ser, por su misma naturaleza, realidad plena en sí, con la razón suficiente en ella de su existencia, a la inversa, por eso mismo, de lo que acontece en todas las existencias li-

[109] [V. PFD IX, 5-14. Nótese que A. R. alude siempre en futuro a todas sus doctrinas filosóficas personales. De esta circunstancia dedujimos en la Introducción la cronología del Ms. EDE.]

[110] [Después de este texto, y hacia el final de la página, dice el original: «La plenitud del Ser...», sin que se añada nada más, quedando en blanco el resto de la página y la 214 siguiente. Adviértase que la página 215 comienza con las mismas palabras].

mitadas. Sin esa base, que en una u otra forma vienen a reconocer los mismos partidarios de un *Absoluto* amorfo y otras teorías no agnósticas, desaparece todo fundamento de inteligibilidad en la existencia de lo finito, al desaparecer toda relación de dependencia en él [111], y, en consecuencia, todas las relaciones entre el *ser* y el *devenir* en el universo no originadas por nada serían iguales a relaciones de puro no ser, o nada de ser y de relaciones. Por lo mismo, la lógica de las existencias y de lo existente sería la lógica de la nada, que es, al mismo tiempo, la nada de la lógica y de lo cognoscible que constituye su objeto.

216 Evidentemente, la plenitud del / Ser es contradictoria si en algún momento pudiera concebirse como perteneciente al orden de la posibilidad pura, o sea, como capaz de pasar a la existencia. A la vez, toda posibilidad sería en sí ininteligible y contradictoria como norma de ser, si algo pudiera pasar del no ser al ser independientemente de algo que determine su existencia, porque sería una posibilidad en sí destituida de todo valor y sentido, en la cual nada tendría su razón de existir ni la norma de existencia, o sea, una posibilidad de la nada.

En la hipótesis primera, la plenitud del ser expresaría en primer término la plenitud de dependencia y de no ser, que nadie ni nada puede originar, de no suponerse algo preexistente, contra lo que se afirma, y, por lo tanto, significaría la plenitud de relación de subordinación sin fundamento alguno en que se apoye, que equivale a su radical negación. /

217 En la segunda hipótesis, a la inversa, no existe relación alguna de lo posible a su actuación en el ser, lo cual constituye una posibilidad sin materia u objeto a que se ordene, o sea, una posibilidad absurda. De igual suerte que en los seres contingentes no existiría relación alguna de su

[111] [La idea de «relación» va a ser cardinal en las páginas siguientes en la presentación y desarrollo de esta primera y característica prueba ruibalista de la existencia de Dios. El tema, apenas esbozado por el autor al redactar este Ms. (es decir, publicados los vols. I-IV de los PFD y antes de escribir los que habían de ser vols. póstumos y cualquiera de los Mss. inéditos), había de ser objeto de amplias y muy diversas exposiciones posteriores, comenzando por las de las propias pp. ss. de este mismo texto. V. lo que decimos al respecto en la Introducción.]

existencia a su posibilidad ni, viceversa, de la posibilidad a la existencia de cada cosa, sin lo cual ni pueden ser contingentes ni cabe interpretar su existencia según norma alguna de inteligibilidad ni de orden, que en la hipótesis dicha no puede existir.

Si, pues, existe [algo] que puede no ser y, por ello, proceso en los seres, lo cual es tan evidente como la existencia de éstos, es necesario que exista la relación interna de dependencia en que aquel proceso se funda, sin el cual
218 el ser respectivo es ininteligible. De donde / se sigue que el pluralismo, con la dualidad última de Ser necesario y de seres contingentes, es esencial a la realidad existente y que, o se ha de negar la verdad objetiva de un proceso lógico en el universo, o hay que llegar a la plenitud del Ser que explique las relaciones que constituyen aquel proceso.

Y no sólo la realidad del universo es ininteligible sin relación a un Ser que *no proceda* de otro y que, por lo tanto, posea la plenitud de existencia propia, sino que ni las relaciones de las cosas entre sí que constituyen el mundo, ni la constitución de cada una de ellas con su peculiar naturaleza y fenómenos, pudieran concebirse en otro caso.
219 Porque, / de una parte, no puede admitirse relación de dependencia en unos seres limitados respecto de otros sin que esa misma relación de dependencia haya de admitirse en los seres que precedieron y, por lo mismo, sin remontarse a un principio de todas ellas; lo cual sería reconocer un Ente primero o admitir un proceso infinito, doblemente absurdo, en cuanto *proceso*, sin relaciones entre los seres que proceden, y en cuanto infinito, sin base de elementos que relacionar y sin nada que sea determinante de orden alguno de relaciones.

De otra parte, en ningún caso podría existir un orden dado de naturaleza, de fenómenos ni de leyes que los rijan, porque, suprimida toda relación intrínseca en los seres, no
220 puede existir nada fijo en la / eficiencia de los mismos, los cuales entre sí tendrían, además, una independencia absoluta, ni fundamento alguno que garantice la estabilidad de los fenómenos del mundo objetivo, y mucho menos la necesidad de sucesión en ellos; pues aunque, por hipó-

tesis absolutamente ilógica, se admitiese como válida la conexión extrínseca de los agentes de la naturaleza, jamás podría garantirse ni la estabilidad, ni menos la necesidad de tal conexión y orden; antes bien, ha de reconocerse forzosamente que todos los agentes pueden producir indistintamente todos los fenómenos, y que éstos son indiferentes para resultar en cualquier caso, toda vez que, en el supuesto, no existe ley alguna interna que subordine
221 unos seres a otros seres, ni los fenómenos que / de ellos puedan ser resultantes.

Así, pues, sin la relación mencionada, que es intrínseca a la realización entitativa de todo lo finito, el universo convertiríase en un conjunto caótico, radicalmente ininteligible, y la inteligencia y la vida psíquica en general, que atestigua y proclama esa ley de relación de dependencia y sucesión por modo irrefragable, lo mismo al proyectarse al exterior que al recibir del mundo externo sus proyecciones, resultaría a su vez un caos más inexplicable, si cabe, que el del universo mismo, como inexplicables serían todos los actos de la vida en coordinación con los de los demás y con los de la realidad del universo.

[III

Método de la demostración

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD Y EL PRINCIPIO DE RELATIVIDAD]

Hemos hablado hasta aquí de la relación de las cosas
222 en su ser y en su inteligibilidad como base / de una interpretación pluralística del mundo y, en especial, del dualismo fundamental (el ser absoluto y el ser limitado) que nos conduce a la afirmación del Ser infinito, sin utilizar explícitamente el principio de causalidad [112], contra lo que suele hacerse, porque, de una parte, la razón formal de la

[112] [Sobre la causalidad y el principio de causalidad v. PFD IX, 295-300 y 383-429; Ms. PE, passim, en especial, 65-78, y este mismo texto ED-E, más arriba, pp. 51-96.]

causalidad se encuentra en esa interna relación de dependencia entitativa en lo finito cuya síntesis se formula en la expresión de *causa y efecto*, y, de otra parte, se mantiene la verdad fundamental del concepto sin que quepa desecharla por el procedimiento de considerar el mentado principio de causalidad como un *postulado a priori* de una escuela o sistema filosófico, y mucho menos puede esto
223 ser efectuado por cuantos / pretenden encontrar en la ley de relación, no sólo la base de todo conocimiento, sino también de todo lo cognoscible, supuesto el valor entitativo de las cosas. Y no es que el principio de causalidad sea en sí más vulnerable directamente propuesto que el principio que diremos de *relatividad* [113], dentro del cual nos hemos colocado, sino que, mientras en éste se parte de un concepto intrínseco al ser finito, o sea, por un proceso ascendente de dentro a fuera, en la causalidad, el procedi-
224 miento / es inverso y, por ello, más susceptible de las desviaciones que suelen darle los que pretenden desvirtuar su eficacia. Ni es menester traer aquí a discusión, dado el procedimiento que hemos preferido, si el principio de causalidad ha de decirse *analítico* o *no analítico*, punto en el cual distan de estar conformes los filósofos no heterodoxos modernos. En otro lugar [114] habremos de ver cómo esa clasificación de verdades *analíticas* y *sintéticas* (juicios), puesta en boga con carácter sistemático por Kant, aunque no originaria de éste, dista mucho de ser estable. Pero, desde luego, con la división de verdades en *necesarias* y *no necesarias*, a la primera de cuyas categorías corresponde el principio de causalidad, sin discusión posible más que para los que niegan el valor de todo principio, hay cuanto se requiere para que constituya base invulnerable de demostración. /

---

[113] [V. lo que decimos más arriba en la nota número 111. Un texto característico es PFD IX, 275-295.]

[114] [V. PFD IX, 73-113.]

[Artículo 2.º

LA PRUEBA

I

Explicación pluralista del ser y del devenir

EL SER Y EL DEVENIR Y SU INTERPRETACIÓN METAFÍSICA]

225 Si los humanos conceptos responden al orden objetivo, la realidad del *ser* y del *devenir* y, por lo tanto, del ser contingente [115] y mudable en el universo es incuestionable. Si se pretende que nuestros conceptos no sean expresión de la realidad, tampoco puede admitirse valor alguno ni en la representación de los fenómenos ni en el de las mismas funciones psíquicas y realidad de nuestros conceptos y de nuestro *yo*, que sólo en contacto con el mundo real se nos ofrece cognoscible y es conocido.

Dada, pues, la verdad objetiva del mundo y del *yo*, es necesario reconocer la verdad del *ser* y del *devenir* y, por lo tanto, del *ser* y *no ser* en el orden real, como en el orden de los conceptos en relación con la realidad. Del *deve-*
226 *nir* puro y absoluto no se llega jamás a nada real, / porque ninguna cosa puede dar lo que no tiene, y, puesto que el *devenir*, el *fieri*, en cuanto tal, no tiene en modo alguno el ser, la realidad, porque de otra suerte no sería *devenir*, jamás puede por sí decirse ser sin contradicción. De igual suerte, del *ser* puro y absoluto y universal tampoco se llega al *devenir*, por lo mismo que el *devenir* es la negación del ser y, por lo tanto, constituiría la negación de su universalidad.

---

[115] [Un somero análisis del concepto de «contingencia» puede verse en PFD IX, 164-181.]

[LA TEORÍA DE LAS CAUSAS Y LA DEL ACTO Y LA POTENCIA]

Para la realización, pues, del valor objetivo de nuestras percepciones, como corresponde a la realidad del universo, es necesario que el *ser* y el *devenir* se hallen en la unidad de las cosas, expresando la relación del ser en acto y del ser en potencia, o no ser en acto perfecto, que res-
227 ponde al ser y no ser relativo / en ellas. De ahí la razón intrínseca de la contingencia en todo lo mudable, que es ser y no ser al mismo tiempo, aunque bajo diverso respecto. De ahí que lo contingente no tenga en sí mismo la razón última de su existencia y la necesidad de llegar a un Supremo Principio de las cosas y del universo. La relación íntima e inquebrantable que existe en todo lo contingente entre el *ser* y el *devenir* se traduce, como hemos visto, en la relación de *causa* y *efecto* en el orden de eficiencia, y en la de *potencia* y *acto* en el orden de actuación de los seres. Uno y otro principio responden a la realidad del *ser* y del *devenir* en el universo y llevan en sí la solución única del problema de lo *uno* y de lo *múltiple* y de la permanencia y de la mutabilidad en las cosas.

[Aristóteles y Leibniz]

No hay para qué decir que la teoría de las causas hálla-
228 se en / conexión obligada con la teoría de la *potencia* y *acto* [116]. Hemos visto atrás (t. VI, c. 10) [117] cómo ni la teoría de las *formas* aristotélicas (sobre la cual se funda la argumentación del *motor* y del *móvil*, tan utilizada en la filosofía y teología medievales para probar la existencia de Dios) ofrece explicación satisfactoria de la *causalidad* y del *acto* y *potencia*, que más su sistema acaba por anular; ni tampoco la teoría del *dinamismo*, opuesta a la anterior por Leibniz y otros, con base igualmente medieval, puede sostenerse, ya que si la primera conduce a la negación de

[116] [Análogo planteamiento v. en Ms. PE, 66.]

[117] [V., en efecto, PFD VI, pero no en el cap. 10, sino en el 11, páginas 561-586.]

la causalidad y de la verdadera *potencia* y *acto* en cada ser, la segunda convierte los seres en actividad pura, suprimiendo la *potencia*, y también, en consecuencia, la razón de causalidad de los seres entre sí.

[Explicación del autor]

Mas, según también queda indicado (l. cit.) [118] y habremos de confirmar adelante [119], el *acto* y la *potencia*, así como son relativos entre sí, se desenvuelven en fun- / ción de
229 una relación trascendente que preside a toda la naturaleza y a cada ser y a cada uno de los órdenes de seres que la integran. La *potencia* está de esta suerte constituida por el peculiar dinamismo de cada naturaleza, en cuanto condicionado, para pasar al acto, por la entidad o entidades que determinen el ejercicio de aquel dinamismo. Dinamismo que responde a la virtud propia de la naturaleza (que sin ella no podría denominarse tal) y, por lo tanto, ni es recibido de fuera mediante una *forma determinante* a lo aristotélico, ni tampoco es actividad que se ejercite automáticamente, sino al contacto de los objetos que lo condicionan y al mismo tiempo lo regulan dentro de sus esferas respectivas. Un grano de trigo no llegará jamás a germinar y desarrollar, por lo tanto, en acto la virtud o dina-
230 mismo productor del cereal / y de su fruto, si no entra en contacto con todos los elementos que requiere su germinación, de igual forma que la vida sensible y la intelectual no se actúan sino merced a la cooperación de los objetos que se ofrecen a las facultades respectivas y que así pasan de la potencia al acto en ejercicio de su propio y peculiar dinamismo. Dígase lo mismo, por modo análogo, en la constitución del reino mineral y en la actuación física y química de sus componentes. De esta suerte, la relación de la potencia y acto representa el engranaje más íntimo de la naturaleza que brota de la noción misma del *ser* y del *devenir* en el orden metafísico y se proyecta por

---

[118] [V. II. cc. en la nota anterior.]

[119] [En varios lugares, por ej., en Ms. PE, 27-78, y en este mismo texto, más abajo, pág. 325 y ss.]

extensión natural y espontánea en todas las manifestaciones del mundo físico y del mundo psíquico.

De ahí procede la complicadísima actuación de tantas *concausas* en la determinación de un efecto y en el correspondiente tránsito de la potencia al acto, siquiera aquéllas se subordinen a una causa principal, según la naturaleza
231 del efecto y la de la potencia que ha de / actuarse. De ahí igualmente que la *potencia* en general, en relación con el *medio* en que se actúa, sea susceptible de retroceso y también de perfección hasta llegar a superar a lo que pudiera aparecer como tipo ontológico estable de una naturaleza. Todo ello, que no cabe explicar por la teoría peripatética de las *formas* venidas de fuera al agente, resulta cosa de obvia explicación cuando se interpreta la potencia como *dinamismo en relación* que es principio próximo de obrar a la manera expresada. Este carácter de relatividad en el dinamismo de la potencia hace que, desde el punto de vista ontológico, todo movimiento participe de la misma relatividad y no sea en caso alguno absoluto.

De conformidad con lo expuesto, habremos de establecer: *a)* que la *potencia* no se constituye ni puede constituirse en las cosas en función del *movimiento*, porque en
232 este caso / antes sería el movimiento que las cosas sobre que ha de constituirse, y, por lo tanto, sería el movimiento contradictorio de la nada, que a nada podía ordenarse ni originar nada; *b)* tampoco puede la potencia constituirse en función de la inmovilidad absoluta, porque es contradictorio que pueda darse el *devenir* que la potencia representa donde no hay posibilidad de movimiento.

Es necesario, por lo tanto, que la potencia real se constituya en función del ser como capaz de actuarse y de desarrollar las actividades de su dinamismo. Pero, al mismo tiempo, es manifiesto que todo *ser* capaz del *devenir*, o sea, con potencia de actuarse de alguna manera, es ser mudable y contingente, como, a la vez, todo lo mudable y contigente es siempre ser susceptible de ***devenir*** o en poten-
233 cia en / múltiples respectos. De esta suerte, el engranaje que los seres mantienen en el universo y que constituye la unidad de éste dentro de su real multiplicidad, no puede dejar de ser contingente, cual los seres mismos que

integran el mundo. La necesidad, pues, de llegar a un Supremo Principio se sigue como consecuencia obligada; es el ἀγάγχη στῆναι de Aristóteles [120], que se impone a la razón como ley de verdad ineludible, porque el círculo universal de las causas contingentes en sus mutuas relaciones no puede dar más que la suma de toda su contingencia (y esto ya lo advertía el mismo Estagirita), o sea, que sólo puede originar la mayor confirmación de la necesidad de un Ser infinito, del cual todo lo finito depende, y, como la suma de todos los minerales no daría nunca un vegetal, ni la suma de todos los vegetales una inteligencia, tampoco y con mayor razón la suma de todas las cosas contingentes puede dar un Ser necesario e infinito. Mas de esto habremos de ocuparnos en otro lugar [121]. /

[CONSIGUIENTE INTERPRETACIÓN PLURALISTA DE LA REALIDAD]

234 La teoría del *ser* y del *devenir*, según se colige de los conceptos esbozados, es, sin duda alguna, fundamental para explicar la realidad estable de las cosas y al mismo tiempo su mutabilidad dentro de la unidad, así como es base de la unidad del universo dentro de la multiplicidad real de las cosas y de la demostración de la realidad de un Ser Supremo, razón y causa última del ser del universo y de los elementos que lo constituyen.

Sobre esa verdad se desenvuelve todo el sistema ontológico de la filosofía cristiana y de la precristiana de *unidad pluralista*, cuya principal representación nos ofrecen las escuelas platónica y aristotólica. La teoría del ente; los principios de *identidad* y no *contradicción*, el de *causalidad*, etc.; la teoría de *sustancia* y *esencia* con la correspondiente doctrina sobre las *categorías* objetivas del ser, todo ello responde a la realidad de lo *uno* y de lo *múltiple*, según aparece en el universo y cuyo centro de interpretación se halla en la correlación del *ser* y del *devenir*. A su
235 vez, la teoría del ser en su / plenitud lleva a la afirmación y conocimiento de una suprema unidad dentro de la plu-

[120] [V. *Phys.* VII, l. II, 333.]
[121] [V. más abajo, pág. 317 y ss.]

ralidad inconfundible, con el conocimiento y afirmación de un Ser infinito, fuente y razón de los seres limitados.

[Dificultades insuperables de las teorías monistas]

Las teorías monistas se encuentran siempre ante la dificultad insuperable de lo uno y de lo múltiple, de la permanencia y de la mutabilidad. Para salvarla a su manera, no tienen otro recurso que el de pretender desmentir la naturaleza, oscilando entre dos extremos: el de negar lo *múltiple real*, que es principio de todas nuestras percepciones, para afirmar lo *uno*, o el de negar lo *uno real* para afirmar lo múltiple. En el primer caso, la multiplicidad real de objetos y evoluciones en ellos se hace puramente representativa y aparente, con lo cual todo el valor real de nuestras percepciones desaparece y, por lo mismo, todo
236 derecho a afirmar ni lo múltiple ni lo uno. En el caso / segundo, la unidad y permanencia de las cosas es algo superpuesto y extrínseco a ellas, dependiente de nuestros conceptos, que crea la uniformidad del ser y del devenir, con lo cual las cosas en sí resultan un incognoscible absoluto, porque nada tienen de realidad, sino sólo el fluir continuo en el no ser, y, a la vez, las ideas una falsificación de las cosas, las cuales nos ofrece con un valor real que es contradictorio en ellas en el supuesto dicho y, por lo tanto, no puede servir de norma ni para mostrarnos la unidad ni la multiplicidad objetiva que se pretende afirmar, sin otro medio de conocerla que las ideas que comienzan por declararse incapaces de toda verdad. En uno y otro sistema la realidad misma del *sujeto* que piensa desaparece radicalmente; en el primero de aquéllos, absorbido por la unidad absoluta del ser, que no permite distinguir entre el *yo*
237 y *no yo*, entre sujeto y objeto, ya se diga / lo *Absoluto* una realidad pura, o una idealidad pura; en el segundo, porque, reducido todo a un *fieri* insubsistente, el *yo* de cada sujeto no tiene tampoco existencia y queda absorbido por la nada del ser. De suerte que, aun prescindiendo de otros absurdos intrínsecos a todo sistema monista, a que

luego habremos de referirnos [122], bastaría esa triple negación fundamental que encierra para hacer tal doctrina incapaz de subsistir; la negación de la verdad del *yo*, sujeto de las percepciones; negación de la verdad del conocer, medio único de nuestras afirmaciones, y negación del principio primero en el ser y en el conocer, sin el cual no hay verdad ni falsedad, cual es el principio de *no contradicción*. Donde no se da más que la unicidad absoluta del ser, no hay *ser* y *no ser*, y donde no hay más que *devenir*, se da no ser, pero no ser, y desaparece de igual suerte el principio dicho.

238 La filosofía, pues, de lo *uno* y de lo / *múltiple* se impone por modo ineludible al espíritu, si no ha de permanecer en perpetua contradicción consigo mismo y con las manifestaciones y exigencias naturales del ser y de la vida. De una manera directa, se impone por las leyes de la percepción y de la naturaleza a la cual aquéllas responden, y de una manera refleja se impone, no sólo en cuanto el entendimiento en contacto con lo real reafirma el valor de las percepciones y del contenido objetivo en que se apoyan, sino también por las consecuencias absurdas y mentalmente intraducibles en algo coherente y estable a que conduce la tesis monista en cualquiera de sus aspectos.

[Lo esencial y lo accesorio en la tesis pluralista]

La tesis pluralista del *ser* y del *devenir* puede ser objeto de discusión en las soluciones de *sistema* a que se ofrecen sus múltiples problemas, pero jamás cabrá discutir su valor real sin hallarse en abierta contradicción con todos los postulados de la propia existencia en el orden físico, en el psíquico e intelectivo, y en el orden moral y
239 social. Y por cuanto la tesis del / *pluralismo* indicado lleva, como hemos dicho, por exigencia intrínseca a la tesis del ser de Dios, la afirmación del principio supremo del universo ofrécese con las mismas garantías de verdad objetiva y real que la existencia del *ser* y del *devenir*.

[122] [V. más adelante, pp. 280-323, donde A. R. hace, no de pasada, como aquí, sino de propósito, la crítica del monismo.]

Cuando los adversarios de la filosofía pluralista y de la teología presentan el concepto de Dios cual una creación antropomórfica, como Señor y Gobernador del mundo que rompe la unidad universal, sin otros vínculos entre éstos y aquél que los de un legislador y los súbditos, no sólo falsean el concepto de la Divinidad, sino que prescinden de la conexión más íntima y real entre el Ser infinito y los seres contingentes y limitados, cual es el de subordinación sustantiva en el ser mismo de que participan y que es raíz de la unidad suprema que, sin menoscabo de la individualidad con sus categorías en lo finito [123], se mantiene
240 entre lo finito y lo infini- / to. El problema del ser de Dios es, ante todo, un problema ontológico, en rededor del cual se agrupan todos los problemas que suscita la realidad del mundo [124] con su mutabilidad y contingencia y todas las soluciones que la filosofía pluralista y la teología sistemática, dentro de los ámbitos de la razón, propone y sostiene.

Los desvíos, más o menos acentuados, que se advierten en el lenguaje y aun en razonamientos de no pocos, cuando se trata de la Divinidad, no afectan a la filosofía ni a la teología en sí y tienen fácil explicación en la natural tendencia a razonar bajo el influjo de representaciones imaginativas basadas en el modo de ser y obrar de las criaturas, influjo que, mantenido en sus justos límites y reducido a normas cognoscitivas analógicas, es siempre tan legítimo en las esferas filosóficas como en las demás esferas
241 del saber humano. La / representación del ser de Dios a manera del ser humano, con aspecto metafórico, aun tratándose de su realidad filosófica o teológica, y la del universo respecto de Él, cual una obra de arte en manos de un artífice, sin tomar en cuenta, o, mejor, sin hacer resaltar el valor ontológico de la naturaleza en sí dentro de su contingencia y, por consiguiente, la índole de la virtud operativa del Ser supremo respecto de ella; las pruebas de

[123] [Consignamos las palabras «lo finito», tachadas por A. R. en el original, sin duda para evitar su repetición inmediata, pero no sustituidas por el autor, con lo que hubiera quedado incompleto el texto.]

[124] [Adviértase la significaión central y fundamental que da A. R. al problema de Dios, tal como lo hicimos notar reiteradamente en trabajos anteriores.]

la existencia de Dios, cuando aparecen subordinadas a las aludidas representaciones imaginativas o a otras que las incluyen y suponen, como acontece aun con la doctrina del *motor* y del *móvil* en no pocos de los que la utilizan en sentido más bien mecánico que metafísico; el concepto de la infinidad de Dios, presentado en no pocos casos como un valor abstracto y con frecuencia así utilizado en el orden de pruebas de lo divino; la idea de la eternidad del
242 Ser infinito, cual si / fuese algo distinto de la Divinidad, y representada como *medida* superior del tiempo o de todos los tiempos, a modo de una categoría superior de éstos, pero de naturaleza comparable a ellos; la noción del divino obrar en las criaturas, como traducible por una acción colateral al ser de lo creado y aun al ser mismo de Dios, a manera de *causa primera* y *causas segundas*, cual si cupiesen dentro de un tipo genérico y común de actividad, y de manera parecida, el concepto de la ciencia y voluntad divinas, subordinadas a las relaciones de pretérito, presente y futuro, en que el humano entender y querer se desenvuelven, medidos por el tiempo: éstos y otros desvíos, en el fondo de más apariencia que realidad (aunque de hecho ocasión y base de múltiples disputas y opiniones en el campo teológico), desaparecen bien fácilmente cuando se mantiene una visión precisa, en cuanto es dable, en
243 orden al problema ontológico del ser de Dios / y del ser de lo finito en relación; porque sólo en función del ser puede plantearse y estudiarse convenientemente cuanto de las relaciones entre lo finito y el Ente infinito puede humanamente ser conocido y determinado. Y por cuanto esta idea informa todo el sistema filosófico y teológico cristianos, jamás será legítimo juzgar ni criticar su pluralismo, como hacen los adversarios, por otros conceptos que no respondan a éste o que sean interpretación fragmentaria o menos exacta del mismo.

[La unidad en la pluralidad]

La unidad ontológica que nuestra tesis pluralista sustenta resulta, a tenor de lo expuesto, constituida por un dualismo fundamental entre lo infinito en ser y perfección

y lo finito, que es ser y devenir, por convergencia natural de éste, en todas las gradaciones que lo constituyen, al Ser supremo, como a centro necesario para su existen-
244 cia / e inteligibilidad; lo cual responde plenamente, de una parte, a la naturaleza de las cosas en su intrínseca relatividad, y de otra, a la aspiración unitaria de nuestro espíritu en sus percepciones que con tanto empeño intenta poner de relieve la filosofía monista, sin conseguirlo, si no es a expensas de la misma realidad que se propone interpretar.

Mérito es de la filosofía monista, en frente a las escuelas de un pluralismo amorfo, hacer resaltar en la esfera metafísica la unidad orgánica de cuanto existe, desterrando a la vez la disgregación *in infinitum* que en las enseñanzas del materialismo puro tenía sus propugnadores, con lo cual, a la vez que se arrancaba toda base de armonía y coherencia en el universo, se hacía desaparecer la posibilidad misma de hacerlo inteligible. Pero, a su vez, esa coherencia y armonía aparecen suprimidas de raíz en el uni-
245 verso / con la tesis monista, que gratuitamente, contra toda lógica, contra toda experiencia externa e interna, contra los postulados más fundamentales de la vida del espíritu, intelectual y moral, y también de la vida física, individual y social, crea *a priori* la unidad de un ser contradictorio en sus propiedades, absurdo en sus evoluciones e incapaz de dar solución estable (las divergencias entre los patrocinadores del monismo lo atestiguan) a ningún problema de la existencia, relación y finalidad de las cosas que nosotros encontramos en el universo, diversas entre sí y de nuestro *yo*.

Y es que si la unidad en el mundo externo como en el mundo del espíritu impone sus dictados de ley interna y primordial de la realidad, no con menos vigor y evidencia se revela la ley de la pluralidad como cimiento del todo armónico que a dicha unidad corresponde en todos los
246 órdenes del ser y del conocer. Por eso / no es de extrañar, antes bien, es procedimiento que pudiera aparecer mejor justificado que el puramente monista, el de aquéllos que, en frente a tal doctrina y sin profesar el dualismo cristiano, proclaman un pluralismo radical y originario como

fuente de las existencias o fenómenos que tienden a un centro común; de suerte que, en vez de constituir la unidad monista el principio de las evoluciones del universo, serían, por el contrario, éstas expresión de una diversidad primitiva y el monismo unitario un término posible en ellas. En Schelling y, más tarde, en Renouvier encuéntrase esbozado este concepto del universo, cuyos precedentes sería fácil hallar en otras etapas del pensamiento filosófico; y si quisiéramos señalar a este procedimiento una base más autorizada en la filosofía clásica antigua, susceptible
247 de transformación en evolucionismo perpetuo hacia / la unidad y en sentido inverso, por lo tanto, a la tesis monista, nos bastaría recordar el proceso constructivo que informa las grandes concepciones de Platón y de Aristóteles, cuyos sistemas de pluralismo eterno aparecen menos disconformes con la realidad de nuestro ser y del devenir en el mundo que la doctrina de un monismo absorbente en contradicción perpetua con todo conocimiento y con todo lo cognoscible.

Fácilmente se advierte por lo indicado y por lo que ampliamente dejamos expuesto en el decurso de esta obra [125] que es error crasísimo de los filósofos de la identidad el afirmar que la idea de Dios como distinto del mundo es una elaboración del pensamiento cristiano, a manera de una adaptación de la filosofía a los postulados de la creencia y a fin de traducir ésta en sistema teológico. Dios, se-
248 gún esos falsos intérpretes del pensamien- / to cristiano, resultó de esa manera constituido filosóficamente *un Ser* del cual procede todo ser (Hegel); *una Vida* trascendente de la cual deriva toda vida (Paulsen); *una Voluntad* infinita cuyo término volitivo es la existencia del universo (Wundt) [126]. /

[125] [El autor se refiere, como sabemos (v. nota n. 111 anterior), a PFD I-VI. V. especialmente tt. V-VI.]

[126] [El texto que va desde este lugar hasta la página 259 es el que, como advertimos en la nota n. 106 precedente, nos permitimos modificar, omitiendo determinados párrafos. Suprimimos aquí tres: el primero (páginas 248-249), porque se repite casi a la letra en las pp. 251-252 y se reproduce parte de la pág. 246; el segundo (págs. 249-250), que reitera conceptos ya expuestos en la pág. 243 y ss., y el tercero (pp. 250-251), repetición, en sus primeras líneas, de lo dicho en las pp. 247-248, e ininteligible en su última parte.]

El pensamiento cristiano, que es, ante todo, un pensamiento lógico y coherente, no puede menos de ser un pensamiento pluralista, en oposición a las aspiraciones del monismo en sus diversas formas, por exigencias de la razón y del buen sentido. Este pluralismo, / que aparece como base inquebrantable en toda percepción psicológica y se refleja en cada una de las relaciones del sujeto y del objeto; en toda función lógica donde haya verdad predicable de un objeto concreto; en las proyecciones mismas de la vida del sentimiento, variante, al fin, de las funciones psíquicas, a donde viene el monismo a relegar todo el contenido de las ideas religiosas; este pluralismo, decimos, no puede menos de informar todo valor ontológico que la cognoscibilidad humana alcance, por lo mismo que invade todas las manifestaciones de la vida y se impone, por eso mismo, en todas las esferas del conocer, sea éste filosófico o teológico, como elemento primordial anterior y superior a toda fórmula de creencia. De ahí el eslabonamiento intrínseco y sustancial que se origina mediante las relaciones de subordinación en los seres a que antes nos hemos referido y que pre- / ceden a todo postulado de creencia, como base indispensable para sostenerla racionalmente [127].

El sistema teológico cristiano no pretende ni ha pretendido jamás crear los principios filosóficos, sino que, por el contrario, los presupone y reconoce, como es menester para que pueda subsistir. Por eso, la teología cristiana no puede / menos de rechazar toda teoría en que el valor objetivo de los principios racionales se quiera hacer derivar de la teología misma en cuanto creencia, que es destituirla de toda base de prueba y de todo criterio que ante la razón pueda justificarla. Por eso mismo, contra los sistemas *fideista* o *tradicionalista* [128] la teología cristiana sostiene y proclama que, lógica y cronológicamente, antes es la infalibilidad natural humana en orden a las verdades

[127] [Suprimimos en este lugar doce líneas del original, que forman un texto ya consignado más arriba, al comienzo de la pág. 247, y que incluso había de repetirse por segunda vez más abajo, en la pág. 257, que también hemos suprimido.]

[128] [A. R. estudia estos sistemas en los II. cc. más arriba, nota n. 11.]

evidentes que la infalibilidad dogmática, la cual nunca podría justificarse racionalmente sin la primera. Es esto, por el contrario, lo que justamente acontece en los sistemas monistas, los cuales, para justificar su existencia, tienen que colocarse fuera de toda actuación intelectiva y racional, que evidentemente les es opuesta, fingiendo un momento prelógico y prepsicológico de realidad / o idealidad amorfa, según las respectivas teorías, al cual, sin embargo, sólo utilizando las funciones de la razón, de antemano desechadas, pueden llegar; y así, después de renunciar al valor de todo raciocinio, no sólo lo introducen subrepticiamente con flagrante contradicción por necesidad ineludible, sino que, sobre el substratum de esa actuación puramente psíquica, elaboran todo el sistema a que sin otra base pretenden dar subsistencia metafísica. Y, lo que es más, pretenden que esa construcción refleja del espíritu pueda subsistir, suprimiendo la percepción directa como falsa e inestable, que proporciona a la refleja sus elementos [129]. /

255

[II

Exposición y crítica del monismo [130]

A.—Exposición

Las aspiraciones del monismo]

El *monismo,* en su aspiración unitaria y comprensiva de todo lo existente, sacrifica todos los postulados de la visión de lo real con la realidad misma que presenta en

259

[129] [Suprimimos en este lugar cuatro largos párrafos que van de la pág. 255 a la 259. Los párrafos primero y segundo (pp. 255 256 y 256-257) se repiten luego en la pág. 300 y ss. y reproducen conceptos expuestos más arriba, en las pp. 247 y 253 (v. nota n. 127); los párrafos tercero y cuarto (pp. 257-258 y 258-259) son eco inmediato de lo expuesto en las pp. 253-255 precedentes.]

[130] [La fuente principal utilizada por A. R. para su exposición y crítica de las teorías monistas es la obra de Fr. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beitrage zu einer Kritik moderner Geistesströmungen,* Freiburg i. Br. 1911. A. R. utiliza, sin embargo, esta obra, no en su versión original (a pesar de citarla así. V. infra, pp. 264 y 269, notas), sino en la traducción italiana, de la que hay un ejemplar, manifiestamente manejado, en la que fué su biblioteca. Esta trad. it., en dos vols. de 845 pp. en total, fue hecha por A. Ferro, y es del año 1914.]

una proyección invertida de unidad, y, una vez puesto en
200 ese camino, no vacila en proclamar, / como una necesidad del espíritu y como verdadera meta del conocer, el superarse el hombre a sí mismo y superar todo pluralismo en lo existente [131]. De esta suerte no es sorprendente que se llegue a afirmar, como hace Wundt, que «el dualismo realista en todas sus formas ha cesado de tener vida y el porvenir corresponde al monismo del pensamiento» [132].

---

[131] Cfr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Prefac., donde expone análogos conceptos, y luego, ocupándose de la génesis de este procedimiento, que deriva radicalmente de Kant (se refiere al monismo en su forma moderna), hace notar cómo «del principio kantiano, que las formas del pensamiento son también las que dan las leyes de la naturaleza y la substancia de los fenómenos, brotó la filosofía que intenta construir el mundo entero, naturaleza e historia, sobre la naturaleza del pensamiento, mediante operaciones inmanentes y dialécticas del entendimiento. El carácter fundamental común de la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel es que ellos aspiran a llegar al conocimiento de la realidad por medio de un nuevo procedimiento, independientemente de la experiencia». *(Einleitung*, etc., cit.). Y es el mismo procedimiento el que sirve de base a todas las evoluciones monistas subsiguientes, que las doctrinas neokantistas, pragmatistas, neohegelianas y neorrealistas no hacen sino adaptar a sus inestables modalidades unitarias.

[A. R. utiliza la obra de Paulsen que menciona, en la traducción italiana, de la que hay un ejemplar en su biblioteca.]

[132] Con la afirmación de Wundt *(Einleitung in die Philosophie*, 481) están de conformidad cuantos ven la necesidad de llegar a una suprema unidad y no la encuentran fuera del orden de abstracción, porque de antemano se han alejado de cuanto signifique valor real y substancial de los seres singulares y, por lo tanto, se han colocado fuera del mundo real en que, a pesar suyo, han de pensar y actuar sus percepciones. Así, Dressler quiere que la filosofía debe ser monista, porque sólo llegando a la unidad de las cosas puede hallar sosiego el humano entendimiento. *(Der Monismus des Gesetzes und die Freihet*, en *Der Monismus*, I [204]). El monismo, dice Ch. Schrempp, es la fe del pensamiento en su derecho, en su sentido, en su triunfo, expresada como dogma sobre la esencia del mundo. *(Monismus und Christentum*, en *Der Monismus* [191]). El monismo, escribe A. Drews, ni aun puede ser refutado, porque tiene su fundamento inmediato en la organización misma de la naturaleza espiritual del hombre y representa a un tiempo el postulado y la meta de todo conocer científico. *(Der Monismus*, Prefacio, VII). Tengo por cierto, afirma Paulsen, que la filosofía monista es el término de aspiración del pensamiento filosófico y su concepción más verdadera. Las concepciones opuestas principalmente significadas y definitivamente superadas son el *dualismo sobrenaturalista* y el *atomismo materialista*, de las cuales la primera llega a nosotros por influjo de la escolástica medieval *(Einleitung*, etc., cit., Prefac.). Y a este tenor, cuantos han hecho de la realidad

261 No pasa, / ciertamente, ésta y otras declaraciones análogas de una aspiración de escuela, y tan lejos está de haberse extinguido el dualismo a que alude Wundt como de conformarse el monismo con el tipo idealista o *monismo de pensamiento* que dicho filósofo prefiere y al cual se
262 oponen de hecho las variantes monistas que lo / excluyen. Pero es innegable que, una vez desechados los principios directivos del pensamiento y privada la inteligencia de normas de orientación y de certeza, el monismo se ofrece como recurso inevitable y único para cuantos rehuyen ser escépticos y buscan una solución cómoda al pluralismo de la realidad, fuera de la lógica natural y de buen sentido.
263 Sin esta lógica y los / principios que la informan, sólo con un mundo de identidad absoluta, con el *reino de la unidad*, como dicen sus propugnadores, *que domine las formas mudables en un ser único, comprensivo de los individuos*, puede evitarse el pluralismo metafísico que divida
264 el universo *en incontables / puntos inconexos* [133].

Por eso, el dualismo fundamental del mundo y de Dios es rechazado *a priori*, más bien que por intento de demostración de su inadmisibilidad. El deismo dualista (la Divinidad y el universo) es un veneno, dice Leonardo Veeh, resumiendo pensamiento común de la escuela, que está en la medula de nuestra vida y que amenaza destruir el corazón palpitante de esa misma vida; es el yugo *semítico-romano* bajo el cual debe doblegarse nuestro espíritu libre, y por esto es el enemigo mortal al cual ante todo se ha de declarar la guerra [134]. «La historia de toda la nueva filo- /

perceptible una ficción, y de la ficción de una entidad universal, la única realidad.

[Las citas de Wundt, Dressler, Schrempp y Drews están tomadas de Klimke, o. c., pp. 3-4 y 5; la de Paulsen, de la trad. italiana citada en la nota precedente.]

[133] V. Otto Braun, *Monismus u. Ethik*, en *Der Monismus*, I [124], para éstas y otras análogas declaraciones.

[134] *Monismus u. Individualismus*, en *Der Monismus* I [90, 119]. A la teología del monismo, pues, no puede satisfacerle un Dios ultramundano y personal, como quiere Steudel, sino la afirmación del fundamento trascendente de todo el ser, la afirmación de la naturaleza, la afirmación de la vida. *(Monismus u. Religion*, en *Der Monismus*, I [169]). V. sobre esto F Klimke en su excelente obra *Der Monismus*, t. I [pp. 9 y 8.] Recuérdese que precisamos las citas según la traducción italiana de esta obra, que es la que utiliza A. R., según advertimos en la nota n. 130.]

265 sofía, escribe Paulsen, puede considerarse como una tentativa continua a superar esta oposición (la de Dios y del mundo). El sobrenaturalismo (así denomina a la filosofía cristiana), que pone a Dios como una esencia ultramundana y antropomórfica en frente al mundo como creación suya, encuentra legítimo que Él, según las circunstancias, actúe sobre el universo al presente; pero una tal doctrina, con el progresar de la ciencia, cae cada vez más en descrédito... La filosofía busca ahora el superar dicha oposición. Intenta, sobre todo, ***hacer compatible la concepción religiosa del mundo y la interpretación científica de las cosas.*** Puede asegurarse que éste es el esfuerzo culminante de la filosofía moderna».

Por estas y otras muchas afirmaciones análogas aparece, de una parte, el carácter filosófico-teológico que reviste la lucha del *monismo*, y, de otra, la afirmación de un
266 éxito de / tema, que las radicales divergencias de sus sostenedores desmienten y harán siempre ineficaz como tesis filosófica bien definida, por la intrínseca deficiencia de todo fundamento demostrable de estabilidad y coherencia. Desde este punto de vista, la anarquía de ideas que va aneja al *monismo* hace que haya de ser éste, cualquiera que sea el número de sus adeptos, y no la tesis dualista, el que resulte científicamente en descrédito en todo tiempo, acrecentado a medida que se multiplican los sistemas, y todos ellos, por otra parte, en desacuerdo esencial e inevitable con la realidad del ser concreto y de la vida. En este sentido, como advierte Eucken, no sospechoso en la materia, y es a toda luces manifiesto, el monismo representa una escisión perpetua entre el pensamiento teórico y la vida práctica. «Es verdaderamente singular, añade, que nosotros, dualistas por natural posición, hablemos tanto de monismo y que nos mostremos tan diligentes a remover el dualismo de los conceptos y lo dejemos de tan buen /
267 grado imperar en el terreno de nuestra vida» [135].

[135] R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 184; pensamiento que, de múltiples maneras, han expresado los pensadores católicos antiguos y modernos contra el viejo panteísmo y que tan bien se descubre a través de las páginas de la *Lebensanschauung der grossen Denker* del mismo Eucken, en otros lugares de esta obra citada.

[La cita primera está tomada de Klimke, *o. c.*, pág. 14.]

Dicho se está que el concepto de la vida tiene que cambiar radicalmente para los seguidores del monismo, como cambia el concepto del ser y el concepto de Dios. La vida no constituye ya en tal escuela una propiedad individual que es regida y gobernada por los seres conscientes en orden a un fin, sino que, por el contrario, aparece como una entidad que, inmanente o trascendente, se contrapone a los individuos, como algo que los supera y que en los mismos se actúa para afirmar más y más su independencia y superioridad respecto de ellos; como una fuerza autónoma que se proyecta en los individuos y al mismo tiempo los
268 absorbe, como / absorbe toda forma de ser, que es, en último término, una proyección suya, en cuanto pueda ofrecer de realidad y de movimiento. Mas todo ello pone de manifiesto cómo el concepto monista de la vida es la antítesis del vivir práctico y efectivo, único que conocemos, único que vivimos y nos es dado percibir por intuición; y no sólo esto, sino que, desde el momento en que se niegue o simplemente se prescinda del vivir real y personal en nuestro *yo*, toda idea de la vida y todo valor real en ella quedan en absoluto suprimidos, como desaparece todo criterio para poder atribuir realidad a cosa alguna y menos a la creación abstracta de una vida en sí, sin sujeto ni objeto que la determinen y cuya síntesis verdadera es la nada. A este propósito, bien podemos decir con un kantiano harto conocedor de la filosofía unitaria: «Todo monismo, cualquiera que sea, lleva en última instancia a la intuición del ombligo. Si el sujeto y el predicado son una
269 sola cosa, desaparece todo hecho, el hecho de la cien- / cia como el hecho de la vida». Y más adelante añade: «La doctrina del *uno-todo*, en orden a las verdades de hecho, se hace bien pronto insoportable. Por el afán de un mísero molinete lógico, anula tal procedimiento la forma, la personalidad, la ciencia analítica» [136]. Y el mismo monista Paulsen, después de habernos hablado de la aspiración a la unidad, de una concepción religiosa del mundo y del concepto científico de las cosas, no duda añadir: «Esto

[136] H. Stewart Chamberlain, *Inmanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einfür. in das Werk*, 79. Cf. Klimke, ob. cit., I [13-14. El título de la obra está tomado de la pág. 172].

equivale para muchos a empeñarse en buscar la cuadratura del círculo. La comparación tiene su parte de verdad, porque, tratándose de aproximación de valores, la cosa no puede resultar del todo clara» [137].

[*Oposición interna doctrinal y sistemática*]

270 Mas sobre estas declaraciones y otras / múltiples venidas de adversarios de la filosofía ortodoxa, está la oposición íntima doctrinal y sistemática de las escuelas en la filosofía de la idealidad, que es demostración palmaria de la incertidumbre e inseguridad de bases en la afirmación monista y de su incapacidad seriamente constructiva. Así, los postulados del panteismo antiguo, incluyendo el de Spinoza, son desechados por los partidarios del *monismo trascendente*, los cuales, a su vez, están en desacuerdo mutuo sobre la naturaleza del proceso dialéctico que cada cual establece a su arbitrio; a su vez, los postulados del monismo trascendente no son aceptados por el monismo que ofrece las modalidades pragmatistas y neokantianas, y con unos y otros están en oposición el *monismo fenomenista*, de aspecto empírico o de unidad físico-objetiva. El panteísmo antiguo había convertido todo el ser en el ser de Dios; el panteismo idealista, desde Kant a Hegel, reducía el ser al conocimiento que nosotros tenemos del ser; el monismo idealista, desde Schopenhauer hasta las últimas manifestaciones del idealismo irracionalista, resuelve el ser en las corrientes de la vida o en la unidad de los fenómenos externos que integran las manifestaciones del universo. /

271 El ídolo de la *Idea*, puesta fuera del tiempo y del espacio, artífice y constructora de cuanto aparece en el espacio y en el tiempo, sustituyó el ídolo de la *Voluntad* con iguales atributos e idénticas atribuciones; y, a su vez, el ídolo de la Voluntad fue sustituido por el ídolo de la ***Vida*** como algo abstracto e indefinido, con la variedad puramente simbólica de las existencias; y, en fin, con este mismo ídolo, desterradas las formas de suprema abstracción psí-

[137] F. Paulsen, *Einleitung in die Phil.* cit., I, Introd. [V. lo que dijimos más arriba en la nota n. 131.]

quica, sustituye la Razón caída de su antiguo trono trascendente y reducida a las normas comunes del humano conocer, pero dotada de poder esencialmente constructivo, mediante la cual el espíritu, en virtud de fuerza vital impulsiva, anterior y superior al ejercicio de todo conocimiento, sistematiza y pone orden en el *devenir* continuo y caótico del universo o de los fenómenos sensibles, traduciéndolos en formas intelectuales relativamente estables o construcciones ideales provisionales y a su vez transitorias. Los nuevos intentos de hacer resurgir el imperio de la Razón trascendente, puestos en práctica por neohegelianos y neokantianos, distan mucho de ofrecer ni aun el aspecto externo de unidad y grandeza de aquel monismo romántico a cuyas sombras se proponen acoger y prosperar [138]. /

[*El monismo y sus formas*

S u d e n o m i n a d o r c o m ú n]

273 De esa mutua oposición e incoherencia en el campo del monismo procede la falta de conformidad en determinar qué cosa sea el monismo, y ni aun en cada sistema la definición es dada, sino habitualmente presupuesta. Sólo existe un punto de contacto entre los sistemas monistas, que es la aspiración a la unidad absoluta, unidad amorfa que nadie es capaz de definir ni de conocer y que priva a sus sostenedores de toda uniformidad de criterios, que cada cual se encarga de formular a su manera, y sin un tipo único del mundo que tratan de explicar o, más bien, de construir a su beneplácito con la lógica que le permiten los postulados de su elección. De ahí la anarquía perpetua en sistemas y conceptos que hacen absolutamente estéril la filosofía en orden a un ideal en la humanidad y a la realidad de la vida y de sus valores, de los cuales tanto más se alejan dichos sistemas cuanto más se fraccionan y multiplican para traducirlos e interpretarlos.

---

[138] [La pág. 272 del original está en blanco.]

[Panteísmo y monismo[139]]

Dos formas capitales podemos distinguir en el *monismo* o doctrina unitaria de todo lo existente: la antigua forma *panteísta* y la forma *monista constructiva*. La forma
274 *panteís- / ta* comienza por reconocer la realidad de Dios como fundamento y explicación del ser del mundo; pero desfigurando, ora la idea de la realidad divina, ora la idea de su acción en el mundo, viene a parar a la unidad efectiva [del ser[140]] con Dios, siquiera la Divinidad aparezca como realidad trascendente respecto del universo en que se traduce y manifiesta.

Por el contrario, el *monismo constructivo* comienza por excluir la realidad de Dios como principio del mundo y sostiene que el universo incluye en sí mismo la razón de su existencia, de suerte que el mundo en cuanto tal ha de explicarse como un todo por su propio ser, sin recurrir a la Divinidad como [a] su fuente y origen, cualesquiera que sean los principios trascendentes o inmanentes que se busquen para interpretar la realidad cósmica.

El panteismo afirma la existencia de dos *naturalezas*, la de Dios y [la] del mundo, pero niega que se distingan en su ser peculiar y subsistente. Dios y el mundo tienen una misma subsistencia, porque el mundo no subsiste sino en la Divinidad.

275 El *monismo* no admite esa distin- / ción de naturalezas. Todo el ser, o lo que concebimos como tal, no es sino una naturaleza universal, naturaleza única con múltiples proyecciones o fenómenos que nos la representan. Podrá ser pensado Dios como un principio o como un término en la universalidad del ser o de lo que aparece como tal,

[139] [La clasificación ruibalista de los diversos sistemas monistas está, sin duda, inspirada en Klimke, *o. c.*, pp. 17-30, introduciendo, sin embargo, A. R. algunas alteraciones cuyo fundamento podría discutirse. Nuestro autor llama «constructivo» al monismo que Klimke denomina «constitutivo»; omite toda referencia al monismo «gnoseológico»; contrapone el monismo «metafísico» al «fenoménico», siendo este último y el monismo «trascendente» subdivisiones, para Klimke, del primero, y, en fin, sin paralelismo en Klimke, divide el monismo metafísico en «dialéctico» y «cósmico».]

[140] [El original dice, sin duda por inadvertencia, «de es».]

pero nunca será otra cosa que el elemento dinámico de lo *Uno*, en cuanto lo consideramos con prioridad a sus evoluciones o con posterioridad a ellas en el término de su total *devenir*.

El *panteísmo* procede históricamente de una deformación de la idea cristiana de Dios, Ser personal e infinito, deformación que ha tenido lugar con doble procedimiento: el filosófico, que sistemáticamente inicia Escoto Eriúgena (v. atrás t.) [141], y el místico, que tiene sus principios en las doctrinas de J. Eckhart, de cuyas ideas nos hemos ocupado en otro lugar (v. t.) [142]. /

276 El *monismo*, que se había sistematizado en las escuelas de Grecia, se detuvo y cayó en descrédito desde que las ideas filosóficas entraron en el engranaje doctrinal del dogmatismo cristiano. Y sólo cuando se han abandonado los principios de su filosofía profundamente racional y de buen sentido se ha venido a parar de nuevo al antiguo monismo helénico, del cual son reproducción los sistemas monistas actuales, cuyas líneas fundamentales mantienen, con el ropaje de adaptación y modalidades nuevas, que no permiten, sin embargo, ocultar y, menos, desmentir sus orígenes.

El panteísmo antiguo, cuyo más cumplido representante es Spinoza [143], pasó para no volver, porque su evolución

[141] [V., en efecto, PFD IV, 211-228. Hemos querido dejar arriba la cita incompleta para que se advierta el sistema de trabajo del autor.]

[142] [V. PFD IV, 456-467.]

[143] La tesis, en efecto, que hemos señalado como característica del *panteísmo*, según la cual Dios y el mundo son distintos como naturalezas, pero idénticos en cuanto ser, hállase en la *Etica*, de B. Spinoza, mejor delineada que en ninguno de sus predecesores. La *natura naturans* es la naturaleza divina e increada; la *natura naturata* es la naturaleza producida del universo. Dios, como *natura naturans*, existe en sí y produce el mundo; como *natura naturata* existe en nosotros y nosotros en Él de una manera doblemente necesaria: en cuanto de parte del Ser infinito nada puede existir que esté fuera de su infinidad, y en cuanto de parte de los seres finitos, es imposible que ellos existan sin subsistir en lo Infinito. En Dios, como *natura naturans*, está el *ser* y los *atributos* divinos, que se identifican con la Divinidad, y como *natura naturata* están en Dios las propiedades de las cosas, como *modos* que subsisten en Él, pero que, a la vez, mediante esa subsistencia, tienen forma propia de realidades finitas, mudables y contingentes. Así pretende Spinoza juntar en Dios, sin contradicción, elementos contradictorios, y hacerlo descender a lo finito

lógica lleva al *monismo constructivo*, que es el que preva-
277 lece en sus múltiples va- / riantes que continuamente se suceden una a otras.

[Monismo metafísico y monismo fenoménico]

A dos clases fundamentales pueden, sin embargo, reducirse las diversas formas de monismo, atendido su punto de partida y sus aspiraciones generales de sistema: el monismo que diremos *metafísico* y el monismo *fenoménico*.
278 El monismo / *metafísico* se caracteriza por admitir un elemento primordial trascendente en las formas evolutivas de ser por las cuales se manifiesta [144], aspira a determinar a través de las proyecciones evolutivas del universo y [145] constituye a modo de *esencia* en el fondo de cuanto existe o parece existir. El monismo *fenoménico* encuentra toda la revelación del ser en los *fenómenos*, prescindiendo de todo otro valor sustancial latente en ellos, que unos niegan en absoluto y otros, sin negarlo, lo dan por incognoscible.

[Monismo dialéctico y monismo cósmico]

El monismo *metafísico* se ofrece con dos variantes capitales: la del monismo *dialéctico* y la del monismo *cósmico*. El monismo dialéctico deriva todo el *ser* de las *ideas* del ser y construye sobre ellas la representación objetiva de las existencias. Las ideas son el ser, y el mundo inteligible, único que tiene valor real. Y por cuanto son dos las maneras principales como se puede proceder en el enlace de las ideas, de igual modo se reducen a dos las formas del aludido proceso dialéctico: una, que hace derivar to-
279 das las ideas de un solo principio, / y otra, que las reduce

---

sin quebrantar su infinidad, según la aspiración común panteísta que el filósofo judío sistematiza.

[144] [Omitimos aquí la palabra «cual» del original, exigida por una anterior redacción del texto luego alterada por el propio autor.]

[145] [Omitimos la palabra «que». V. lo dicho en la nota anterior.]

todas a un solo término. El primer procedimiento es el de la escuela de Fichte, el cual, en proceso descendente, hace brotar de la idea abstracta del *Espíritu* todas las demás ideas y, con ellas, todas las cosas. El segundo es el de la escuela de Hegel, que, en proceso ascendente, de la idea-nada y del ser y no ser llega a la plenitud del Todo y a la entidad trascendente del Espíritu. La doctrina de Schelling se halla entre ambas y participa de las dos corrientes [146].

---

[146] Véase lo que acerca de estos sistemas dejamos expuesto al tratar de la constitución del ideal de la ciencia en el t. I, c. 1, [pp. 27-48, nota,] de esta obra.

[Por ser un desarrollo manifiesto de este punto, transcribimos a continuación la primera de las cuatro largas notas que el autor consignó en hojas sueltas e incluyó en la carpeta del Ms. EDE. El texto de esta primera nota es el siguiente:]

«Recuérdese a este propósito lo que hemos dicho en otro lugar, hablando del idealismo trascendente (t. I, c. 1.º [de los PFD]), acerca de la teoría de Fichte [v. ibíd., pp. 27-29]. Ella constituye una rectificación de la doctrina de Kant, y es, al mismo tiempo, su derivación lógica. Kant parte del hecho de conciencia o del *yo* personal para constituir las categorías que han de hacerse recaer sobre el mundo objetivo que aparece en sí aislado e independiente de aquéllas. Fichte se propone buscar el fundamento del *yo personal* en un orden superior, en otro Yo supraper-sonal, haciendo brotar de él así el *yo personal* como el mundo (el *yo* y el *no yo)*, que se oponen en cuanto se limitan, pero que al mismo tiempo, como expresión de lo Absoluto preconsciente e hiperpersonal, se encuentran por *síntesis* unidos en él. Así, por intrínseca condición de un Absoluto anterior y superior a toda realidad concreta del sujeto y del objeto (el *noúmeno* de Kant elevado a forma de un Yo superconsciente), aparécese el proceso descendente de las diversas categorías de seres o fenómenos a que arriba hacemos referencia. V. las obras de FICHTE atrás cit. (t. I [pp. 28-29, nota]) y la edición seleccionada de F. MEDICUS, *J. G. Fichtes Werke*, 1908-1912; R. ADAMSON, *Fichte* (Phil. clasics); THOMSON, *The unity of Fichte's doctrine of knowledge;* A. RAVÁ, *Introd. allo studio della filos. di Fichte;* X. LEON, *La phil. de Fichte.*

«Como Fichte, propónese Hegel completar las deficiencias de la doctrina de Kant, buscando un supremo principio de unidad universal, siempre dentro del idealismo presupuesto, y mediante él explicar la variedad del universo. Pero su procedimiento es muy diverso del de aquél. No se ha de partir de algo que sea plenitud de entidad (entendida al modo panlogista), sino de la pura Idea, constituida en principio de actividad y de evolución, de suerte que, en orden a las cosas, es la idea en sí negación de ellas, aunque en su amplitud universal las contenga inicialmente. La ley de la contradicción preside el movimiento de la Idea en cuanto como concepto se pone a sí misma limitada, negando su universalidad, mientras, por otra parte, permaneciendo idéntica a sí misma, niega su propia

El monismo *cósmico* deriva el ser de la realidad total del universo, y a este objeto, o concibe el mundo como objeto de una conciencia única que lo abarca todo, a lo Schopenhauer, Hartmann, etc., o, a la inversa, hace absor-

negación, que retiene en potencia para superarla. Esa forma de contradicción se mantiene de igual manera en las cosas, que, al fin, no son más que proyecciones del contenido de la Idea, evolucionando al modo dicho. Mientras en la doctrina de Aristóteles y del buen sentido, en tanto existen las ideas y las cosas en cuanto son coherentes consigo mismas y excluyen la contradicción, en la doctrina hegeliana ni las cosas ni las ideas tienen valor sino en virtud de la contradicción intrínseca que encierran, que las hace ser en el grado en que aparecen por obra de la contradicción inicial del Absoluto-Idea y a la vez es base de su evolutiva inestabilidad.

Por ello, la *Idea* aparece en un movimiento de progresión continua como evolución de un contenido virtual y proceso en tal sentido ascendente como indicamos en el texto y no tan sólo como manifestación de un todo ya hecho, que se desintegra en fenómenos, según el tipo monista de Fichte. Dicho proceso es intrínseco al valor real de la ley de contradicción que preside al sistema, así en el orden sujetivo como en el objetivo en todas sus variedades, y esto, sea que se mantenga la interpretación clásica de Hegel, o la posterior neohegeliana.

Dos son, en efecto, las variantes más significadas de dicha interpretación. La primera, la primitiva, que traduce la idea del *ser* de Hegel por una noción pura, a la manera de un universal universalísimo dentro del cual se mueve la ley de contradicción, ser y no ser, determinando las formas concretas de ser y no ser de todas las manifestaciones en el universo. En esta interpetación no es el Absoluto-Idea algo anterior y superior a la ley de contradicción, sino que ésta se impone a aquél y hace que los extremos contradictorios se encuentren y den la síntesis de cada ser y de su perpetuo devenir. En Hegel, en especial en su «Lógica», hállanse abundantes datos conducentes a dicha interpretación, que se hizo común entre los antiguos críticos y expositores. (V. HEGEL, op. atrás cit. [PFD I, 39, nota], singularmente, *Wissenschaft der Logik* y *Encyclop. der philosoph. Wissensch.;* un extracto de ésta, la *Logique*, tr. de Véra. Textos múltiples, aunque no siempre con exacta aplicación, entre otros, en GRATRY, *Logique*. l. II, c. 1 y 2, *Logique du pantheisme).*

La segunda interpetación no admite que el Absoluto-Idea de Hegel sea algo indeterminado, que juzga vacío de contenido; afirma, por el contrario, que su universalidad no le quita su realidad, realidad que, a su manera, se antepone a la ley de contradicción, aunque ésta brote necesariamente en su seno y constituya su eterno inseparable dinamismo. La evolución, pues, del Absoluto-Idea se verifica [en] una realidad inicial que es ser y no ser, pero en cuanto mediante ese encuentro contradictorio se pasa a nuevo ser en iguales condiciones transformantes. V. CROCE, *Ciò che è vivo o ciò che è morto della filosofia di Hegel;* MC TAGGART, *Studies in the hegelian Dialectic;* MACKINTOSH, *Hegel and hegelianisme;* CAIRD, *Hegel,* etcétera.

Base para esta interpetación se ofrece también en los conceptos de

ber la conciencia cognoscitiva en el todo del universo, como manifestación particular del eterno *devenir caótico*, que sólo en el espíritu se concentra y provisionalmente cristaliza al ser traducido en ideas (Bergson y la escuela pragmatista en general).

Hegel como consecuencia de la obligada ambigüedad de los sistemas de su índole, pero es sobre todo con carácter de exigencia lógica como se quiere hacer prevalecer. El ser y el no ser sólo pueden juntarse intelectualmente en una abstracción completamente indeterminada del ser, fórmula absolutamente vacía, que equivale a no representar nada y es igual, dice Croce (ob. cit.), a $0 = 0$, el ser idéntico a la nada. La contradicción, pues, que enseña Hegel no está en la abstracción pura del ser, sino en la realidad, constituyendo su *devenir;* por ello, las cosas son *en algo* y no son al mismo tiempo *en algo*, o de una manera son y de otra no son, y, en cuanto no son, tienden a ser, para repetirse de nuevo el proceso en escala ascendente, pero reproduciéndose siempre la misma ley.

Sin duda que en la primera interpretación lo absurdo del sistema de Hegel aparece a primera vista, ya porque el ser universalísimo y abstracto no puede como tal dar nada de sí concreto que no tiene, ya porque la ley de contradicción en esa forma aparece sin base y sin objeto a que aplicarse, destituida, por lo tanto, de todo valor, así como aplicada al mismo orden abstracto le destruye toda significación y sentido, porque ser y no ser en toda su extensión significativa abstracta se anulan totalmente, ya, finalmente, porque, siendo el ser indeterminado una forma esencialmente estática, se encuentra en antítesis radical con el proceso esencialmente dinámico del sistema de Hegel, que lo inutiliza en su propio origen.

Pero en la segunda interpretación el absurdo tampoco se evita en modo alguno. Desde luego, en toda concepción abstracta hay necesariamente un contenido y nunca puede decirse vacío sin que deje de ser concepto, o se venga a parar al nominalismo o al positivismo evolucionista (sabido es que por medio de la teoría hegeliana se ha llegado también a esto mismo). Si se dice absurda la tesis de Hegel en tal sentido, como quieren los neohegelianos, es necesariamente absurdo todo el proceso del sistema, porque es un proceso de abstracciones lo que constituye la base de su método y su método mismo.

Por otra parte, si, subordinando el ser a la ley de contradicción intrínseca es evidentemente anularlo (y eso resulta según la primera interpretación), sobreponer a dicha contradicción interna el ser es anular a un tiempo el ser y la ley de contradicción como dinamismo de evoluciones en el Absoluto-Idea, porque ni puede hallarse en sus manifestaciones evolutivas lo que en ella no se encuentre, ni puede evolucionar mediante aquella contradicción porque le es extrínseca, ni puede ésta ser extrínseca al ser sin que desaparezca y se anule, por carecer de sujeto y de objeto. Si hubiese algún concepto vacío y sin contenido, lo sería irremisiblemente el de la ley de contradicción en tal hipótesis. Así, pues, en vez de la movilidad intrínseca evolutiva de la Idea, que Hegel proclama, se viene a parar a su inmovilidad absoluta.

[Monismo materialista y monismo espiritualista]

El monismo *fenoménico*, a su vez, presenta dos aspectos salientes: el del monismo *materialista*, que sólo en-

Mas, aun prescindiendo de lo dicho, y dando por valedera la introducción contradictoria de la ley de contradicción en el dinamismo de la Idea, vendríamos siempre a parar a la misma inmovilidad o a la negación del Absoluto-Idea, porque si el ser finito y limitado evoluciona en virtud de su propia negación de límites, hay que llegar a una negación de todas las negaciones, por la cual éstas necesariamente desaparecen, como desaparece el límite en lo que evoluciona. Y esta negación suprema, o es la negación misma del Absoluto-Idea en el cual va a fundirse, o equivale a su aislamiento absoluto de toda movilidad. Con más lógica, pues, que Hegel, por camino análogo llegaba el neoplatonismo alejandrino al *Uno* inaccesible e inmóvil ante todas y sobre todas las ondulaciones monistas de lo finito.

Añadamos otra observación. Es indudable que en el sistema de Hegel la contradicción está en el seno mismo de las cosas: «Anstatt nach dem Satz des angeschlossenen Dritteir su sprechen, zäre vielmehr zu sagen: Alles ist entgegensentzt» (*Encyclop. Logik*, 119); afirmación reproducida en muchas formas y núcleo del sistema, de suerte que todo ha de moverse por la contradicción, como añade poco después en el lugar cit., para que ella se destruya a sí misma, renovándose sucesivamente. Mas en qué se traduzca el pensamiento de Hegel por la oposición que existe entre *ser de una manera* y *no ser de otra manera* las cosas, aspirando así a una evolución perenne y perfectiva la síntesis que resulta de dicha antítesis, no es ya de términos contradictorios, sino de términos *contrarios*, porque el *llegar a ser de otra manera* las cosas es tan positivo como el ser que antes poseen éstas, pues de otra suerte ni antes ni después serían más que *cero*. Lo menos, pues, que puede pedirse es que se trate de términos opuestos *in actu* o simultáneamente *contrarios*. Todo *devenir* sin tales términos es radicalmente un *devenir* vacío, que está reducido por sí mismo a la nada. Ciertamente los términos contrarios existen en el mundo de las ideas como en el mundo de las cosas, y ello es una demostración palpable de la falsedad del sistema hegeliano y de todos sus derivados y análogos. Pero, además, la teoría pierde en esa forma toda su significación, porque ni la ley de *contrariedad* de elementos o cosas da el dinamismo evolutivo que Hegel se propone conseguir de la ley de contradicción, ni caracteriza el sistema hegeliano, sino que, a la inversa, domina en todo sistema pluralista y antihegeliano, comenzando por el de Aristóteles. Por lo dicho, la interpretación neohegeliana mencionada (v. los aa. cit.), que propone también Boutroux (v. su discusión con Berthelot en la obra de éste, *Evolutionisme et platonisme*) con Stirling (*The secret of Hegel*), etc., no es de mejor éxito de la causa hegeliana. Es un hegeliano independiente, O. Hamelin (*Essai sur les éléments principaux de la representation*), quien, impugnando la construcción de Hegel sobre la ley de

cuentra unidad en la sucesión de los fenómenos, ya según el proceso mecánico de los átomos o elementos eternos,
280 en perpetua combi- / nación, ya según un elemento *energético* puro, que es toda la razón de los fenómenos que

---

contradicción (ob. cit., c. I, E), se ha propuesto reconstruir el sistema sobre la de *contrariedad*, pero sin conseguir vencer la dificultad insuperable que ofrecen los elementos *estáticos* así contrapuestos para ser utilizados en la unidad de la síntesis monista, que excluyen por posición y naturaleza. En el sistema hegeliano, supuesta la segunda interpretación, el proceso ascendente hacia la unidad se acentúa a medida que las formas objetivas u objetivadas adquieren mayor valor entitativo.

Como Schelling se halla cronológicamente entre Fichte y Hegel, así doctrinalmente y en orden al *proceso* de su sistema monista ocupa lugar intermedio, según arriba advertimos. En la teoría de Fichte, el Absoluto unitario es, al fin, un *Yo* de alguna manera individualizado y, por su condición, contrapuesto al *yo* humano (como a todo lo finito o *no yo*). Para salvar esa relatividad del Absoluto y quitarle, a su manera, el carácter sujetivo con que aparece en Fichte, parte Schelling de lo Absoluto como *Naturaleza* o *Sobrenaturaleza*, que abarca el *yo* y el *no yo* en toda su extensión objetiva (v. t. I, l. cit.) [pp. 29-33]. De esta suerte cree Schelling poder sobreponerse a la poca coherencia del sistema de Fichte, y, en vez del proceso evolutivo descendente de éste, así como sin el proceso ascendente que luego aparece con Hegel, se funda Schelling en un proceso intermedio, que resulta, ora ascendente de la *Naturaleza* al *Yo*, ora descendente del *Yo* a la *Naturaleza*, ora transversal y recíproco entre uno y otra, según las tres diversas etapas que presenta la doctrina de Schelling, la cual no es uniforme, como ya hemos tenido ocasión de notar (v. t. I, l. cit.).

En la primera etapa (filosofía *de la identidad*) el proceso es ascendente y descendente, y Schelling admite así el tránsito de la *Naturaleza* al *Espíritu*, como el del *Espíritu* a la *Naturaleza*, si bien ésta es el centro y principio de aquél. En la segunda etapa (*adaptación neoplatónica*) el proceso es, en principio, descendente. El Absoluto, Dios, contiene la plenitud de idealidad y, al realizar la intuición de sí mismo, de aquél dimanan, a la manera neoplatónica que Schelling reproduce, las formas de las cosas, convertidas en realidad. Mas el mundo de esa realidad, en sus formas o ideas finitas, puestas ya fuera del Absoluto, van a un rompimiento con éste, y el mundo de esa suerte ya no puede producir sino manifestaciones limitadas e imperfectas, como en él se observan. Sólo en el hombre queda la actividad y la finalidad de volver al Absoluto, desprendiéndose de la baja representación del mundo en que aparece. Y en él, por lo tanto, el proceso antes descendente se hace *ascendente*.

En la tercera etapa (filosofía *teosófica*) el proceso es también ascendente-descendente, o, mejor, *transversal*. Influido por las ideas de Boehme, pretende Schelling [explicar] cómo Dios produce el mundo y, a través de esta proyección y de la misma realidad cósmica producida, llega Dios a la plenitud de ser con tres momentos sucesivos en su actividad, consti-

advertimos (Avenarius, Mach, etc.), y el del monismo *espiritualista,* que encuentra la unidad de los fenómenos a través de *leyes* objetivas u objetivadas, sea en cuanto normas de *continuidad,* como hace Wundt, sea como normas de

---

tuyendo a manera de tríada divina en el Absoluto por acción propia y reversión de ella a través del universó.

La versatilidad doctrinal de Schelling es muestra y resultado de la inseguridad advertida del sistema. Y, a parte de las deficiencias anejas [a] su monismo idealista, se ve, desde luego, la ausencia de un concepto filosófico que explique la existencia del *proceso* evolutivo que debiera presidir a la unidad de toda su elaboración constructiva. Y esto hace que en su idealismo objetivo el Absoluto aparezca incapaz de nada, aun dentro de su doctrina, indiferente e inerte al modo de una abstracción. Es el vacío que advertía Hegel en dicho sistema y que él se propuso llenar a su manera. A su carácter místico y platonizante debe la teoría de Schelling la aceptación que ha tenido entre los más significados poetas alemanes de entonces (Goethe, Schiller y los románticos, ambos Schlegel, etc.) y como filosofía *romántica* es conocida, aunque también entre en esa denominación la de Fichte y la hegeliana. (V. SCHELLING, op. atrás cit. [PFD I, 30-31]; una selección de éstas, ed. O. WEISS, *Schellings Werke, Auswahl;* NOACK, *Schlling u. d. Philosoph. der Romantika;* E. BREHIER, *Schelling;* MATTER. *Schelling ou la phil. de la nat. et la philosoph. de la revelation*).

De estos tres procesos en el monismo *romántico,* el que da un sistema más orgánico y coherente, dentro de la incoherencia fundamental que preside a todo él y que lo hace radicalmente deficiente e impracticable, es el hegeliano, y a ello debe su persistencia, ora en forma de *neohegelianismo* (v. los filósofos cit., en especial B. CROCE, ob. cit., y *La filosofía come Scienza dello Spirito,* I-IV; *Estetica, Logica,* etc.; íd., *Saggi filosofici,* I-VI; GENTILE, *Teoria gen. dello Spirito come atto puro;* íd., *Sistema di Logica come teoria del conoscere, Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* I-III. Y aunque con orientación peculiar, fundada, no en lo contradictorio, sino en lo contrario, HAMELIN, ob. cit.); obra con transformaciones sucesivas hasta llegar, con incrustaciones de otras ideas, a las escuelas del neokantismo, a que aludiremos luego [v. la larga nota siguiente], y aun a las derivaciones de *intuición pura* y del *devenir,* donde también se aspira a superar el principio de *no contradicción.*

Es de notar que gran parte de estas transformaciones posteriores tienen precedentes harto más cercanos a los orígenes del hegelianismo, especialmente en las regiones del Norte primero que en otras. Para demostrarlo, ahí están las doctrinas del filósofo sueco B. Höijer (Op. I-V, ed. alem., Stockhol, 1801, y, en especial, *Om den filosofiska konstrucktionen,* 1799, Stockh.), que, con un hegelianismo schellinguiano, abre las sendas a lo trascendente de la filosofía *inductiva* y de la neokantiana; como, a su vez, el más destacado filósofo sueco, Chr. J. Boström, aunque seguidor, en parte, de sus coterráneos E. G. Geijer y Grubbe, al sentar con su doctrina de la vida-conciencia universal y de la conciencia trascendente, la cual, aunque inconsciente a la percepción individual, es intrínseca a ella y al propio *yo,* de igual suerte que lo es a todas las manifestaciones del

relatividad (relaciones fenoménicas que sustituyen la sustancia en la realidad de las cosas), según el relativismo neokantiano [147].

---

ser y de la vida, todas las cuales constituyen personalidad en diversos grados, pero que sólo es real, con el realismo de la vida y de la idea, aunque el orden sensible sea fenoménico y proyección de lo suprasensible vital, cuyo centro es Dios o, mejor, la Divinidad, como algo presupuesto a la multiplicación de lo personal finito que en aquélla vive y se manifiesta. (BOSTRÖM, Op. ed. Edfeldt, Upsala, 1883, y Stock., 1901; BORELIUS, *Die Philosophie Boströms u. ihre Selbstauflösung).*

A la manera de la filosofía de E. G. Geijer y Grubbe, es también religiosa la de Boström y su escuela. Pero la Divinidad en su doctrina monista semiplatonizante aparece convertida, según lo dicho, a una entidad central difusa (personal la proclama Boström, pero es síntesis de las demás personalidades), análoga [a] la de los sistemas que, desprendidos del Absoluto de la filosofía romántica, hacen después su aparición con variedad multiforme, a los cuales habremos de referirnos adelante [V. las largas notas siguientes].

Un mayor grado evolutivo, precursor de las escuelas *neokantiana* e *intuicionista,* lo representa Sören Kierkegaard, considerado, no sin motivo, como el primer filósofo danés del s. XIX. Participa, como Boström y filósofos suecos mencionados, de las influencias de Schelling y, principalmente, de Hegel, pero se aparta de él, con profundas transformaciones de su doctrina. No es el Absoluto ni la Idea lo que evoluciona para constituir el universo, como en Hegel; es, a la inversa, lo real, los seres individualizados, lo que evoluciona sin cesar, en continuo *fieri.* No es el ser en su forma dialéctica evolutiva lo que constituye la vida, la verdad y la belleza; es el *yo* individual quien les da valor y consistencia para los fines prácticos y de utilidad, sin lo cual ninguna de dichas manifestaciones tendría objeto ni razón de ser. Por eso mismo, no hay valores absolutos en el mundo, y, por cuanto todo es relativo, el hombre, para entrar en relación con lo Absoluto, debe ir a él por abstracción y aislamiento de todas las apariencias del universo. V. S. KIERKEGAARD, *Samlede Vaerker,* I-XIV, Kobenh., 1901-1906; BRANDES, *Samlede Skrifter* (todos los trabajos de aquél); además, en alemán, 1902-1907.

Por lo expuesto se ve con los hechos, no sólo la inestabilidad sentida ante las más grandes lucubraciones monistas (cosa bien confirmada por las demás transformaciones posteriores), sino también [cómo] por línea hegeliana se ha llegado rápidamente a doctrinas análogas a las que Ward, James y Bergson, etc., han venido más tarde, a través de otras evoluciones filosóficas, a dar por válidas y nuevas».

[Como el mismo A. R. lo insinúa repetidamente, su larga nota anterior resulta un complemento manifiesto de la exposición doctrinal y bibliográfica que hace del idealismo alemán en el vol. I de los PFD.]

[147] [Recogemos a continuación la segunda de las cuatro largas notas a que nos hemos referido repetidamente. Su texto es el siguiente:]

«Las evoluciones subsiguientes al idealismo *romántico,* cuyos *procesos* de sistema hemos visto atrás (cf. prec. nota), muestran bien, aun dentro

[B.—CRÍTICA

El proceso dialéctico y su motivación ontológica]

Todos estos sistemas o tipos de sistemas, a excepción del monismo *materialista* (el cual, en cuanto *materialismo,*

---

del monismo, la necesidad de ponerse en contacto con la objetividad, a través del *yo,* cualesquiera que sean las inconsecuencias en que se envuelven dichos posteriores sistemas. Partida en dos la doctrina de Kant, como él la ofrece al aislar el mundo real del mundo de la idea, a la fase aludida del monismo *ideal* sucede la fase *realista.* La fase *idealista,* al no aceptar la «cosa en sí», crea los *procesos* que en sus principales líneas hemos visto, tan insubsistentes como la *idea* misma sin contenido real y sin realidad a que es preciso ir a parar. Y cuando dentro de ella se llega a admitir algo «en sí», no es por la vía del intelecto por donde se quiere alcanzar ese «algo», sino por la vía afectiva o por la voluntad (a lo Schopenhauer), por intuición extraintelectiva, etc.

La fase *realista* (realismo kantiano) rompe con el idealismo anterior por inconsecuente, insubsistente, y trata de fundamentar el conocimiento en la cosa en sí, al menos en cuanto base de percepciones, aunque dando al conocer el valor que place a cada teoría en el ancho campo que deja a la inventiva, no sólo el *noúmeno,* sino el *fenómeno* kantiano, una vez liberado de categorías *a priori.* De ese realismo metafísico, contrapuesto al monismo idealista, dan testimonio Herbart, con su Monadología rediviva, como el psicologismo realista de Fries, Beneke, etc., sin omitir al divulgador de Aristóteles, aunque kantiano, Trendelenburg, que con eficaz empuje hizo caer de su trono al hegelianismo, perdiendo su anterior primacía.

La fase inmediata de *filosofía inductiva* es también una ratificación de la filosofía de la *realidad,* siquiera, por inversión obligada dentro del kantismo, al buscar la base metafísica del universo, vengan a parar a un *monismo psíquico,* tan insostenible como el monismo romántico y *aprioristа.* Fechner cree en la realidad del mundo y lo estima compuesto de átomos indivisibles; sólo que, al pretender elevarse sobre su concepción mecánica de las cosas, no encuentra otro camino más que el del *pampsiquismo,* esto es, el principio de unidad y de existencia de los seres vinculado a un dinamismo psíquico superior al orden sensible, el cual existe en todas las cosas, así del mundo terrestre como del mundo sideral, lo mismo en el hombre que en los seres inferiores del reino animal, vegetal y mineral, con sólo la diferencia de grados según su categoría a que corresponde, menos o más consciente. Y por cuanto, a su vez, ese elemento psíquico exige un principio o fuente, de igual modo que las cosas limitadas, Fechner llega al ser de Dios, pero al ser de Dios como unidad suprema de eficiencia psíquica también y principio en el cual se unen y encuentran todas las actividades psíquicas mencionadas, constituyendo

es esencialmente *pluralista y*, en tal sentido, está fuera de nuestra tesis), nacen y se desenvuelven a expensas de un proceso dialéctico, ora explícito, ora implícito, que informa las respectivas teorías y se descubre fácilmente en ellas. Las mismas variantes del monismo materialista, en lo que

un todo con ellas. Fuera de Dios, pues, nada existe, y su supremo espíritu es el que se proyecta en las cosas y en nosotros; él es el que «piensa por nosotros y en nosotros, y en ese supremo espíritu y por él mismo piensa Dios». El origen del proceso en esta teoría que acaba en monismo está en la experiencia, ascendiendo mediante ella por grados y categorías de entidades. Ello constituye significada diferencia respecto de los sistemas del idealismo romántico y aun del panteísmo de Spinoza, donde se parte, a la inversa, de una noción o definición presupuesta, en la cual *a priori* se incluyen Dios y el universo. «No es concepto alguno de Dios puesto en primer lugar lo que lleva a conocer el ser de Dios, sino lo divino, que por experiencia conocemos a través del mundo y en nosotros». (Véase FECHNER, *Ueber die phisikalische u. philos. Atomenlehre; Elemente d. Psychophysik;* MÜLLER, *Zur Grundlegung d. Psychophysik;* DENNERT, *Fechner, etc. E. Beiträg. z. Kritik des Pantheismus*).

La teoría de Fechner, aunque no de gran significación en sí, la tiene por lo que representa como transformación dentro de la doctrina kantiana respecto del panlogismo precedente y por iniciar la dirección más significada, que prosiguen Lotze, Hartmann, Wundt, Paulsen, etc. Con más precisión y nexo de sistema que Fechner procede Lotze al fundar sobre las mismas bases su *panteísmo espiritual*. Es mediante la pluralidad de las cosas por donde llegamos al conocimiento de Dios, el cual tiene ser personal, pero subsistiendo en él todas las modalidades del universo. Las cosas se mantienen en mutua relación, mas ésta no puede existir sin la fuerza, intrínseca a ellas, de una substancia espiritual, que es Dios; y si las cosas aparecen tales cuando se consideran en sus relaciones, al considerarlas en relación a Dios no pueden ser más que sus modos. Con poca lógica cree, sin embargo, Lotze que a Dios no se puede llegar por la vía discursiva y tiene por válidos los sofismas de Kant en ese punto, sino que a Dios sólo se llega por la persuasión y voluntad, al igual, según él, que en cualquier orden de verdades religiosas (la razón práctica de Kant). A la vez, es Lotze el restaurador de la teoría de los *valores* (en sentido semiagnóstico y voluntarista) que antes había introducido Schleiermacher y de la cual tanto uso hubieron de hacer, sin referirse a su origen, los iniciadores y propulsores de la teoría *pragmatista*. Para Lotze, una cosa es la *verdad* del conocimiento y otra el *valor* del mismo, como es distinto el acto *psíquico* de percibir y el sentido *lógico* correspondiente a la cosa pecibida. Lo primero (responde a los *valores*) está a nuestro alcance; lo segundo, o sea, la verdad lógica, no sólo no se requiere para nuestro conocer, sino que se halla en general lejos de la verdad *psíquica*, o verdad *para nosotros*. (V. LOTZE, *Metaphysik;* íd., *Logik; Systeme der Philosophie;* y *Mikrokosmos, Ideen z. Naturgesch. u. Gesch. d. Menschheit*. Cfr. LINDSAY, *H. Lotze;* TEICHMÜLLER, *Die wirkliche u. die scheinbare Welt;* THIELE, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins;* AMBROSI, *Lotze e la sua filosofia*).

tienen de monismo filosófico (el materialismo puro está harto desacreditado), aparecen informadas de un elemento dialéctico que las eleva sobre el pluralismo mecánico de puro materialismo y les da el aspecto de sistemas metafí-

El realismo metafísico a que nos referimos informa igualmente la teoría de Hartmann, que, como perteneciente a la misma orientación de escuela, sostiene que, no sólo conocemos los fenómenos, sino que llegamos con certeza, siquiera sea de una manera mediata, a la existencia real de las cosas independientes de nosotros. Mas la base de toda entidad, según Hartmann, está en un principio superior anímico (*Inconsciente*) que informa todas las cosas existentes, vivientes y no vivientes, dándoles su ser, su actividad y su finalidad. El *Inconsciente* domina en la naturaleza, como en el espíritu y en Dios (que sólo así puede dejar de ser autor del mal), y es en su voluntad inconsciente donde se origina toda forma de realidad y de inteligibilidad, de donde brota la aspiración a la felicidad, en lucha con el pesimismo que inspira cuanto existe y cuanto puede ser producido. En esto, que toma Hartmann del voluntarismo y pesimismo de Schopenhauer, se diferencia principalmente su realismo y su teoría monista, más fantástica que filosófica, de la de Fechner y Lotze. (V. en especial su *Philosophie des Unbenwusstseins; Phänomenologie des sittlich. Bewusstseins;* y *System der Philosophie*, etc. Cf. VOLKELT, *Das Unbewusste und der Pessimismus;* DREWS, *E. v. Hartmann philosophischen System*).

Ni en Fechner ni en Lotze, y menos en Hartmann, ofrece el conocimiento del mundo externo y método inductivo la significación y carácter central de sistema con que lo presenta Wundt en su teoría. Mientras en aquéllos dicho conocimiento sirve principalmente de vehículo para la construcción del sistema, aun formando parte de él, en la doctrina de Wundt todo el sistema se levanta sobre la percepción inductiva; al orden *físico* de los hechos corresponde el orden psíquico constituido por actos en relación entre sí (sin otro elemento estable en que subsista) y en relación a la vez con los hechos físicos, a los cuales corresponden como una modalidad superior de ellos. De ahí la continuidad entre el sujeto y el objeto y el paralelismo *psicofísico* que utiliza Wundt, partiendo siempre de que radicalmente el objeto y su conocimiento no se distinguen (el tránsito del conocer a lo conocido no es posible para Wundt, como buen kantiano). En consonancia con ello, la metafísica no constituye una ciencia distinta de las demás ciencias, sino que es una manera más universal de considerar lo que las ciencias físicas estudian, sin otro distinto objeto del de éstas si no es el darle la unidad a todas, como cada ciencia física se la da a su objeto propio. Aunque la oposición de Wundt al positivismo es decidida, mediante su doctrina, de igual manera, puede llegarse a él, como puede idealizarse el objeto e ir al idealismo. A esa posición inestable responde otra deficiencia que inmediatamente se advierte, y es que, reducido todo a hechos o fenómenos físicos y actos psíquicos en relación sin base ontológica para existir, todo lógicamente desaparece o se convierte en un fenomenismo evolutivo inexplicable. Para llenar este vacío se le ofrece a Wundt el recurso de la *filosofía religiosa*, la afirmación de una suprema unidad psíquica, a modo de una Voluntad universal

281 sicos / con sólo la eliminación de todo lo que signifique factores de *sustancia* o traducible en ella, con las consiguientes derivaciones empíricas en el conjunto de las teorías.

En otro lugar (v. t. I, c. [I, pp. 1-100, passim] de esta obra) hemos estudiado el dualismo fundamental que preside a todo el conocer humano y que de igual modo se impone en todo sistema monista, quebrantándolos en su misma génesis y principios. Aquí habremos de concretarnos a examinar el monismo en orden a la realidad de un Ser supremo como principio del *ser* y del *devenir* en lo finito y a la elaboración consiguiente de un sistema ontológico legítimo y estable, que es de lo que tratamos.

Por cuanto, como hemos dicho, los sistemas monistas propiamente tales envuelven siempre un proceso dialéctico, que es el resorte de su sistematización, por eso mismo incluyen un sistema *ontológico*, que, ora sea de carácter
282 sujetivo u objetivo, ideal o real, se tradu- / ce en la interpretación respectiva del universo. De esta suerte, quieran o no declaralo así los partidarios del monismo, ellos mantienen una *ontología*, idealista o no idealista, según el

que vive y evoluciona en el universo y en todas las voluntades individuales. El mecanismo cósmico y el psíquico envuelven siempre ese principio universal que obra a la manera de nosotros en todo lo [que] existe y que, en tal sentido, puede llamarse Dios según dicho filósofo. Así, pues, la labor constructiva de Wundt se cierra en un *monismo evolucionista-voluntarista*, que [es] su síntesis. V., entre sus demás escritos, WUNDT, *Vorlesungen üb d. Menschen u. Tierseele; System der Philosophie; Sinnliche u. übersinnliche Welt; Grundsüge d. physiol. Psychologie; Logik* y sus *Philosophische Studien*. Cf. KÖNIG, *W. Wundt, seine Philosophie u. Psychol;* LIPSIUS, *Einheit der Erkenntnis u. Einheit des Seins;* KLIMKE, *Der Mensch, Darstellung etc. in d. Philos. W. Wundts*).

Sin que la doctrina de Wundt haya tenido seguidores como sistema, no así en su orientación psicológica y varia de sus ideas aisladamente. De ellas participa Paulsen, si bien éste, notando la falta de consistencia íntima en dicho sistema, lleva su procediminto *inductivo* por la senda de Fechner y vuélvese, en cuanto al fundamento último de lo real, hacia la corriente panteísta de Spinoza con sincretismo no profundo, pero asequible y fácil a que debe su representación filosófica. (V. F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie; System der Ethik; Geschichte des Gelherten Unterrichts etc. bis zur Gegenwart*).

En esta forma de monismo objetivo e inductivo, no obstante su inestabilidad e inconsistencia innatas, se ve claramente el esfuerzo por dejar a salvo el valor de la realidad del universo y del pluralismo que imponen la naturaleza y se impone a la inteligencia como ley de sus funciones».

carácter del sistema, y que éste les impone so pena de renunciar a constituirlo y declararse abiertamente agnósticos.

Ahora bien, dado que existe un proceso dialéctico en el monismo, es necesario un *método* correspondiente. Y el método, a su vez, ha de tener por resultante hallar el contenido ontológico del mismo proceso dialéctico a que éste se ordena por natural exigencia. El contenido es lo que aparece en la interpretación del ser del universo según la índole de la teoría que lo investiga.

Si esto es así, como no puede dudarse, cabe preguntar: ¿Es posible un proceso dialéctico sin que exista un dualismo o pluralismo que lo origine y lo haga capaz de sub-
283 sistir como tal proceso cognoscitivo? ¿Puede darse / un contenido ontológico (ideal, fenoménico o real) en que se traduzcan los valores del universo sin que se presuponga y se manifieste en igual sentido ontológico el pluralismo del *ser* y del *devenir*? He ahí dos cuestiones previas a todas las soluciones del monismo que no pueden jamás resolverse en sentido monista sin anularlo radicalmente y que, una vez resueltas en sentido pluralista, llevan el pluralismo a todas las esferas del sistema, sin que quepa resolverlo en el monismo más que a expensas de las bases mismas que han de sustentarlo o a costa de una inevitable contradicción permanente entre lo que se afirma y lo que se presupone para la afirmación.

Que todo *proceso dialéctico* es esencialmente *pluralista* está manifiesto. No es posible jamás sin *principios* y, en primer término, sin el principio de *no contradicción*, y sin *ideas*, constituir ningún proceso mental, cualquiera que
284 sea el valor que quiera atribuírsele. Sin el principio / de no contradicción, aunque sólo se proponga como *postulado*, nada se puede establecer ni deducir, como es obvio, y sin algo real o ideal sobre que dicho principio recaiga, éste sería eternamente infecundo e inaplicable a nada, y a nada también vendría a reducirse el mismo principio (v. t. I, c. [1, p. 50]). Es decir, que todo proceso dialéctico incluye, para serlo, un pluralismo esencial.

En cuanto al *contenido ontológico* que haya de ser término y razón de aquel proceso dialéctico, desde luego hay

que reconocer que ha de participar de las cualidades intrínsecas al proceso dialéctico correspondiente, ya porque es materia del mismo, traducida en ideas, ya porque en ningún sistema monista cabe aislar en absoluto el objeto pensado del sujeto pensante. Si no se aisla éste de aquél, la pluralidad en dicho proceso mental es pluralidad en el proceso de las cosas, y si se aislasen, la pluralidad nacida de sujeto y objeto aparece manifiesta con todas sus consecuencias antimonistas. Por otra parte, la interpretación del *devenir* y de la multiplicidad, que aparece como objetiva, es toda la razón de los sistemas / monistas, que aspiran a reducir ese devenir y multiplicidad a la unidad universal. De suerte que una distinción entre el ser y el devenir y entre las formas de éste es condición de todo proceso dialéctico que trate de conciliarlos y tiene que ser, al mismo tiempo, término de su conciliación y armonía. Poco importa que unos comiencen por afirmar el *ser* para negar el devenir y los fenómenos de la experiencia como algo distinto de aquél, y que otros, a la inversa, comiencen por afirmar el *devenir* para negar el *ser;* porque, en una y otra hipótesis, el problema del ser y del no ser y de la transición en el *devenir* permanece y queda subsistente, con la pluralidad intrínseca que el mismo reclama. De ahí proceden las dos posiciones aludidas del monismo, de las cuales la una es la antítesis de la otra. Los que afirman que el devenir y los múltiples fenómenos que se suceden en el universo suponen un ser común en el cual se desenvuelven, no pueden menos de reconocer que existe una forma de ser que no es ni el devenir ni las variantes que reviste, porque, de lo contrario, sería / absurdo contraponer lo uno a lo otro. Y si el ser y el devenir existen, es necesario explicar éste y sus relaciones al ser como en todo sistema pluralista. Los que suponen que no hay más que el *fieri* o *devenir*, o anulan toda realidad, incluyendo la del *devenir* y del sujeto que lo percibe, o sustantivan cada una de las evoluciones del mismo devenir y la realidad del sujeto que las actúa o las conoce, y en esta hipótesis, el problema del *fieri* resulta insoluble, porque si en su origen el *fieri* supone algo, este algo está fuera del *devenir* y destruye la hipótesis del devenir puro para conver-

285

286

tirse en la tesis monista anterior, y si no supone nada, el *devenir* no puede ser sino la nada en su continuidad Dígase lo mismo de la evolución del *fieri*, porque un movimiento sin nada que se mueva es la nada del movimiento, como es la nada de relación entre lo que pasa y lo que le precede; que si algo es lo que *deviene* o se mueve, ya el puro devenir desaparece y se restituye el valor de la realidad capaz de *devenir* sin explicarse en modo alguno la natu-
287 raleza de éste. / Es decir, si hay algo en el mundo que sea realidad de *ser* y de *fieri* o *devenir*, el monismo no explica ni lo que es el *fieri*, ni lo que es el *ser*, ni la relación intrínseca entre uno y otro, porque, de una parte, admite la evolución, y de otra, rehusa admitir el concepto de *potencia* y *acto*, que es renunciar a toda interpretación del universo y de sus evoluciones.

[*El método*]

Así como el *proceso dialéctico* dice relación necesaria a la elaboración ontológica monista, el *método* del monismo está enlazado con el proceso dialéctico y muestra igualmente la deficiencia interna del sistema para una interpretación razonable del mundo.

En efecto, el método monista, en cualquiera de sus va-
288 riedades, no puede en modo alguno utilizar las / formas naturales de conocer, que le son radicalmente contrarias. Ni las ideas ni las sensaciones nos ofrecen en modo alguno la pretendida unidad universal; antes bien, no sólo aparecen con multiplicidad manifiesta, sino que se imponen como múltiples a nuestro espíritu, sin que esté en nuestra facultad el poder reducirlas entre sí en lo que tienen de privativo, ni menos cambiar el contenido de unas ideas en otras; y así como las ideas y las sensaciones se imponen a nosotros, los objetos sobre que recaen se imponen a unas y otras, de las cuales son fuente y origen. Y no hay manera de evadir esta multiplicidad y el correspondiente *devenir* en los objetos a que corresponde, porque si se prescinde de ella y de las ideas y sensaciones que determina, es igualmente necesario prescindir de la verdad del *yo* que mediante ellas se conoce y que por sí sólo basta

289 para sostener una multiplicidad radical respecto / de los demás sujetos cognoscentes. Y si no se prescinde del *yo*, no es posible prescindir lógicamente de sus formas de conocer y fundar sobre él método alguno capaz de llevarnos a la verdad que esté fuera de sus normas cognoscitivas.

Si [a] nuestras percepciones no responde la realidad, no hay derecho alguno a afirmar la realidad de nuestro *yo*, y estamos dentro de la negación absoluta de todo ser y conocer. Si nuestros conceptos son los que crean la pluralidad existencial, rompiendo del *uno ideal* de los trascendentalistas, o el *devenir caótico* pragmatista, o la *continuidad fenoménica* de los fenomenistas, es necesario concluir que hay en el fondo de lo *uno*, del *devenir* y de los *fenómenos* algo que impone la pluralidad, porque el *yo* humano no tiene conciencia de originarla a su arbitrio, ni, por otra parte, puede destacarse del fondo común universal de la *unidad* en que hay que suponerlo sumergido, si no se le supone funcionando antes de que exista. Y es además ininteligible que, tratándose de creaciones peculiares
290 del *yo*, no pueda pensar el contenido / de las ideas como elaboración suya, sino que deba objetivarlas en las cosas a que corresponden. Nadie puede imaginarse que el hecho de que el sol alumbre durante el día y no durante la noche es creación nuestra y que las leyes que rigen ese hecho, como las demás leyes del universo, valen sólo en la idea nuestra y no en el mundo a que se refieren. Una combinación química no es una combinación de ideas que da por resultante otra idea que constituye el compuesto, sino que, por modo imprescindible, hacemos entrar en ella leyes de realización del compuesto, el cual de hecho jamás resultará tal para nosotros mismos, sino fuera del mundo sujetivo. Tendríamos por más absurdo el pretender que, de átomos ideales e idealmente combinados, resultase un cuerpo real, que el imaginar que en un paisaje pintado pudiese vivir un hombre real o que en un barco pintado pudiese navegar más que un hombre pintado también.

Esto, que es expresión indudable del valor real del universo ante el espíritu con anterioridad a sus funcionces, se confirma bien claramente por la falta de paralelismo

y abierta disconformidad muchas veces entre lo que se
291 nos ofrece como valor real y objetivo en el / mundo y las aspiraciones y aun creaciones ideales del espíritu; porque nada más obvio, tratándose de un espíritu que crea o determina en concreto aquel valor objetivo en las cosas: habría de crearlas o constituirlas conforme a las peculiares condiciones del *yo* mismo, como una proyección suya que coadyuvase a su funcionamiento y a su conservación, cual sucede en todas las obras de la naturaleza. Pero, lejos de ser así, la realidad de las cosas obsta de mil maneras a las creaciones ideales del *yo*, y no sólo se opone con frecuencia a su realización, sino a la misma conservación del *yo*, único que, en la hipótesis dada, las produce. Es decir, que, con anterioridad a toda función del espíritu y de la idea, hay que reconocer leyes peculiares íntimas a la naturaleza que la hacen ser lo que es, por principios más hondos que los que el espíritu humano puede establecer. Las ciencias físicas, químicas y biológicas tienden justamente a alcanzar dichas leyes, a conocerlas y a dominarlas de al-
292 gún modo, a fin de poder utilizar mejor en servicio / del hombre cuanto se ofrece en la naturaleza lejos de su inmediato alcance.

Dedúcese de esto que todo sistema monista está en oposición con las normas comunes de la naturaleza y, por lo mismo, con todo criterio de conocer que en ellas se funde y con todo método, llámese de *inducción* o *deducción*, que así se establezca. El método monista, por exigencia de su proceso dialéctico, es siempre un método *a priori*, lo cual constituye defecto fundamental del sistema, porque jamás podrá salir del *a priori* en que se funda. Por otra parte, el método de filosofía monista, sea de carácter *trascendente* o *inmanente*, entraña un *círculo* de procedimiento que hace contradictorio el sistema monista. En efecto, el método trascendente o inmanente supone y exige el ser (real o fenoménico) trascendente o inmanente a que se refiere y que determina la naturaleza del método, así
293 como del proceso lógico / a que corresponde. Mas, al mismo tiempo, el ser trascendente o inmanente se subordina por necesidad al método inmanente o trascendente, ya que sólo a dicha trascendencia puede conducir un método de

tal índole, y mucho más teniendo en cuenta que el ser real o fenoménico así representado aparece siempre en función del espíritu, como en función del espíritu ha de aparecer el método de que se trata. Así, pues, el método monista, inmanente o trascendente, es a un tiempo condición de dicha filosofía y condicionado por ella; algo presupuesto al sistema y algo que es resultante de él, lo cual constituye un proceso circular *in infinitum*, que no permite sentar base alguna estable sin abierta contradicción [148].

De esta suerte, aparece que el monismo, ni en cuanto
294 proceso dialéctico, ni por su contenido ontológico, / ni por su método lógico, puede ofrecer garantía alguna de verdad. La tesis monista, en sus conclusiones, lleva a consecuencias de todo punto inaceptables, pero su método y proceso dialéctico muestran que la misma posición del problema es contradictoria, germen de la multiplicidad de escuelas que pululan en contradicción entre sí y del agnosticismo que a todas ellas invade y que expresamente reconocen sus adeptos más conspicuos. Así es que el monis-
295 mo / fenomenista trata de desentenderse de cuanto signifique realidad más allá de los fenómenos; el monismo idealista renuncia a determinar el valor en sí de la idea o del espíritu que preside a las manifestaciones de lo real o concreto. Paulsen declara que no pueden pedírseles al monismo pruebas que se impongan al entendimiento. Es al sentimiento y al espíritu de unidad a lo que debe pedírsele la solución última. «El humano conocer no va más allá de nuestro vivir. Conocer a Dios equivaldría a ser Dios» [149]. Y, a su vez, Otto Liebmann, profundo conocedor

[148] Hegel lo ha reconocido de una manera bien expresa, así en la *Fenomenología*, primero, como en la *Enciclopedia*, después, descartando el método que él llama filosófico, del método de las ciencias de la percepción sensible, del matemático, etc. El método filosófico es el método de *lógica pura* o, mejor, la *logicidad* de la idea pura en su permanente afirmación y negación de sí propia, el círculo perenne sobre sí misma, después de desterrado el principio de no contradicción y, por lo mismo, fuera de todo valor positivo que pueda traducirse en una afirmación racional que garantice la estabilidad del sistema.

[149] *Einleitung in die Philosoph.*, 256. Adviértase que, según el monismo que Paulsen profesa, nuestro vivir y nuestro entender están en la unidad universal del ser de Dios. De suerte que la confesión agnóstica que hace es contradictoria en la base misma del sistema y muestra... [El autor deja

del monismo, no menos que su adepto decidido, no duda afirmar que si la idea unitaria de la naturaleza y de sus
296 leyes se ofrece como «un / concepto límite adecuado» de lo existente, sin embargo «este concepto es misteriosamente oscuro para nuestra ciencia y aun puede decirse que es *un concepto vacío de contenido*... La íntima esencia de las cosas, profundamente oculta, contiene, sin duda, el fundamento metafísico de la legislación física de todo el ser y el devenir. Pero la naturaleza es muda, permanece en silencio. Toda opinión a este respecto puede llamarse *presunción, hipótesis, idea sujetiva, creencia* o *fe*, mas de ningún modo aspirar al nombre de saber» [150].

Igual agnosticismo sobre la razón suprema de la existencia del mundo se revela en G. Wundt, quien, después de afirmar la necesidad de un fundamento último en la totalidad absoluta, no juzga ilegítimo que dicho funda-
297 mento sea tenido / por infinito; mas en cuanto a su naturaleza, la filosofía nada sabe. «No es llamada a alcanzar más, ni tampoco es capaz. En concreto, debe abstenerse, después de demostrar la necesidad de esta idea (la de un fundamento último), de fijar una realidad correspondiente a dicha idea». Es decir, que si hay necesidad de un fundamento en la unidad del universo, como el entendimiento lo impone, sobre la realidad de ese fundamento no se debe pensar, porque «este último fundamento, como dice el mismo filósofo, queda absolutamente desconocido» [151].

Ésta es en el fondo la confesión explícita o implícita de todos los partidarios del monismo que se acogen a la nota sentimentalista para interpretar la idea de Dios o la llevan a constituir un ideal ético o de los valores de la
298 realidad, como se ofrece en / las variantes neokantianas, dejando intacto el problema capital de si el mundo puede darnos por sí mismo el fundamento absoluto de su exis-

---

incompleta la frase. La cita de Paulsen está tomada de Klimke, o. c. página 473.]

[150] OTTO LIEBMANN, *Analysis der Wirklichkeit*, 577 [y 578]: conceptos que reitera de varias maneras en otros lugares. [La cita está tomada de Klimke, o. c., pág. 475.]

[151] W. WUNDT, *System der Philosophie*, 431. [La cita está tomada de Klimke, o. c., pp. 476-477.]

tencia o es necesario buscarlo más allá de su inestabilidad y contingencia [152].

Mas, para todos los que así dejan del principio primero una idea sin contenido determinado como tal principio,

[152] [La tercera de las largas notas dice así:]

«La evolución, o, mejor, transformación del monismo trascendente en el *neokantismo* es una confirmación de lo que venimos exponiendo. En las tres ramificaciones neokantianas (la *realista*, la *idealista* y la *axiológica* o de *valores*) el Absoluto monista aparece de tal suerte deformado ante los fenómenos de la percepción, que puede decirse extinguido en ellos o reducido a una fórmula abstracta de las percepciones mismas, a una X capaz de traducirse en todo, sin contenido concreto de nada. Así, en la doctrina realista de Riehl todos los fenómenos del mundo externo incluyen ciertamente una realidad, como los del propio *yo*, pero unos y otros excluyen toda entidad metafísica, ya que todos los valores metafísicos no son nada en sí, sino que se constituyen y se crean a medida que se viven y se forman por nosotros. La realidad física de las cosas, cierta en cuanto a su existencia, es una incógnita en cuanto a su significación y sentido. (V. su *Der philosophische Kriticismus u. seine Bedeutung f. d. positive Wissench, Zur Einführung in d. Philosoph. d. Gegenwart*).

Con más criterio antipositivista, en el mismo grupo realista, sostiene Liebmann la realidad de los fenómenos y la de realidades trascendentes en ellos, aunque las declare para nosotros desconocidas; y no sólo mantiene la realidad de la conciencia como hecho primario, sino que subordina a ella todo el orden y valor de las percepciones. Sin la conciencia no resta más que una entidad vaga, caótica e incognoscible. (V. *Zur Analysis der Wirklichkeit*, ed. 4; *Der Klimax der Theorien; Gedanken u. Thatstchen*, II). Más acentuadamente hace destacar Volkelt lo real de las cosas y de las percepciones, así como del elemento metafísico en ellas, si bien no dándolo como determinable en concreto, sino hipotéticamente, y sobreponiendo a este conocer el experimental y, para la vida religiosa, el intuitivo. (V. *Gewissheit und Warheit, Die Quellen des mensch. Gewissheit y Erfahrung und Denken*). Por su parte, Oswald Külpe es todavía más decidido en la senda de la objetividad y de la consistencia del *yo* cognoscente, de suerte que, según él, no sólo se han de admitir realidades fuera del *yo*, sino que puede, por lo menos en principio, determinarse su naturaleza, y, de conformidad con eso, juzga destituido de solidez el idealismo monista en sus diversas formas evolutivas. (V. *Einleitung in die Philosophie, Die Relisierung, Das Ich und die Aussenwelt, Philosoph. Stud.*, t. VII y VIII).

No hay para qué decir que las doctrinas indicadas representan, dentro de la escuela kantiana, la subversión de las bases del Absoluto del monismo romántico y del monismo inductivo y una restauración inicial del pluralismo en el *yo* y en el mundo externo. Por ello, algunos consideran como sección aparte del neokantismo la de los filósofos mencionados y cuantos con análoga dirección a base kantiana (E. Zeller, Durr, Störring Freitag, etc.) no persiguen la orientación unitaria que en Kant mismo tienen por inconsecuencia o por imperfección de sistema.

toda la filosofía unitaria ha [de] reducirse forzosamente a un monismo de *idea*, o sea, a un monismo de aspiración, sin que puedan garantir doctrinalmente nada de su valor real. En tal sentido, y por esto mismo, la filosofía monista

---

Pero también en la fase que puede decirse más estrictamente neokantiana y que comprende las dos últimas ramificaciones aludidas, *idealista* y *axiológica* (dichas marburgense y badense), se advierte la depreciación de la teoría del Absoluto típico del monismo. Ambas escuelas se proponen superar el dualismo de la doctrina de Kant, como todo monismo, buscando un método unitario ideológico y trascendente, mediante el cual desaparezca el psicologismo y la metafísica. Todo está constituido en función del pensamiento, no como concepto o acto psíquico, sino como actividad y expansión dinámica de lo ideal en sí, en el cual y por el cual se determinan las formas concretas del mundo psicológico y del mundo externo. Por esto, el Pensamiento no es un acto ni sucesión de actos (porque éstos, lejos de ser el principio, son el *término* de aquél, es decir, la limitación en que el Pensamiento se concreta), ni tampoco dicha idea es un Absoluto, que constituiría una forma de determinación ideal o metafísica, sino un a modo de esquema dinámico que se convierte en conceptos y en cosas y es pensado y vivido por nosotros y en nosotros, sea que dicho Pensamiento se considere en un aspecto puramente *lógico*, a la manera que la idea matemática se traduce en problemas matemáticos concretos (es la orientación marburgense que preside Cohen), sea que el Pensamiento se traduzca, no en un proceso lógico-matemático, sino en proceso [de] *valores* en sentido voluntarista y práctico (orientación badense, de Windelband y seguidores).

En una y otra escuela el Pensamiento no representa, sino que es el objeto que hace y produce sobre sí mismo, como produce las categorías en las cosas, las cuales así se ofrecen a nuestros conceptos, no como realidades anteriores existentes, sino como problema que debe ser resuelto y que, al reducirlo a sistema mediante conceptos, nos da las variantes del orden sensitivo, volitivo, intelectivo, dentro de la actividad del Pensamiento que en ella se manifiesta y las constituye.

Como se ve, esta fase monista, que, a su modo, admite el mundo real distinto de la idea, así, según el tipo *logicista*, en que domina el idealismo, como según el tipo de *valores* o *axiológico*, donde se propende al realismo, suprime a un tiempo toda metafísica y la significación del Absoluto a la manera monista, como principal elemento de sistema antes de todo sistema. Suprimidas las categorías *a priori* y el *noúmeno* de Kant, quedan en realidad socavados los fundamentos de todo Absoluto ultracategórico. En una y otra escuela, desde el punto de vista puramente ético en la primera, y ético-religioso en la segunda, se busca ciertamente un Principio (Dios), pero que ni es el Absoluto clásico ni el Dios personal del monoteísmo. Constituye, ora un Ideal de moralidad, a manera de postulado lógico y normativo, sin realidad ontológica (Cohen y la escuela logicista), ora un Centro trascendente de todos los *valores* que explica y da unidad [a] todos ellos, un Principio-Norma de lo verdadero, de lo bueno y bello, que es el tipo normal de santidad y de toda perfección, entendidas como sínte-

no se preocupa de la verdad de sus soluciones, sino más bien de ofrecer soluciones en que puedan ensayar su ingenio o satisfacer su fantasía amontonando hipótesis sobre hipótesis sin cuidarse de cimentarlas, que es la manifestación más tristemente reveladora del agnosticismo en una ciencia. Otto Liebman, testigo no sospechoso, reconoce esto mismo y, después de afirmar, según hemos visto, que en el monismo profesado por él queda vacío el concepto del principio primero del universo, no duda añadir: «Este concepto vacío ofrece a la fantasía poética, a la especulación doctrinal, como también a la necesidad religiosa del género humano, campo abierto, el cual puede llenarse con las creaciones más diversas del pensamiento» [153]. De
299 esta suerte, y desde el momento en que / en estos sistemas no se aspira a la verdad sobre bases que puedan garantirla, no es sorprendente que unos sistemas derriben a

---

sis primaria de la realidad de valores, cual se entienden en la escuela a que nos referimos (Windelband y escuela *axiológica* respectiva. En tal sentido, no vacila Windelband en darle el nombre de *realidad metafísica* a dicho Principio-Norma: *Praeludien*, II, 304). V. en la escuela *logicista:* Cohen, *System der Philosophie* (I, *Logik*, etc.; II, *Ethik*, etc; III, *Aesthetik*, etc.); íd., *Komentar zu Kants Kritik d. rein. Vernunft;* NATORP, que, con variantes, acentúa el idealismo del anterior, *Philosophie, ihr Problem, u. ihre Probleme, Die Logischen Grundlagen d. ezakten Wissensch;* CASSIRER, *Substanzbegriff u. Funktionsbegriff;* LIEBERT, *Das Problem d. Geltung.* V. en la escuela *axiológica:* WINDELBAND, *Einleitung in die Philosopie;* íd., *Praeludien, Die Principien d. Logik* (*Enzycl. d. philosoph. Wissensch.*); SIMMEL, *Das Probleme der Philosophie;* MÜNSTERBERG, *Philosophie d. Werte.* Con variantes dentro del sistema, en RICKERT, *Der Gegenstand d. Erkenntnis, Vom System d. Werte* (*Logos*, IV), *Die Grenzen d. naturwissenschaftl. Begrifsbildung, System der Philosophie, Die Philosophie des Lebens;* COHN, *Untersuchungen ii. d. Grundfr. d. Logik, Voraussetzungen u. Ziele d. Erkennens, Der Sinn d. gegenwärtig. Kultur, Religion u. Kultur.* Con variantes respecto de los anteriores, LASK, *Die Logik d. Philosophie u. die Kategorienlehre, Die Lehre vom Urteil etc.* (v. *Gesalmmelte, Schriften*, ed. Herrigel); BAUCH, *Aufansgründe d. Philosophie, Wareheit, Wert, und Wirklichkeit.*

Por lo que hace al aspecto religioso y de la Divinidad, según queda indicado, se ofrece en el neokantismo, v., para ambas escuelas citadas, HESSEN, *Die Religionsphilosophie des Neukantismus;* KESSELER (en orden a Windelband), *Neukantischen Religionsphilosophie;* HEDWIG MIURATH (respecto de la escuela axiológica), *Der Gottesbegriff in der mod. Wertphilosophie».*

[153] *Analysis der Wirklichkeit*, l. cit. [V. nuestra nota 150 anterior.]

otros sistemas, que siempre cambien y todos ellos envejezcan como ropa de vestir.

[*Interpretación de la Divinidad*]

Por lo que hace al valor entitativo de la Divinidad en las teorías monistas, no son menester, después de lo expuesto, ulteriores declaraciones, sino es en cuanto a hacer resaltar una vez más, desde este punto de vista, la deficiencia intrínseca de aquellas teorías. De conformidad con la índole de los sistemas, el problema de una fuente del ser, al cual se ha de vincular el del Ser infinito, aparece en las dos formas antitéticas, de *principio* o de *término*, en el cuadro de las existencias. En las teorías que hemos calificado de *metafísicas*, la realidad de Dios, dentro de lo que en el monismo puede representar este concepto, es el prin-
300 cipio, ora inmanente, ora trascen- / dente, y con preferencia inmanente-trascendente, que preside a toda actualidad, a toda manifestación del ser, que lo mismo las proyecta en la multiplicidad externa de existencias como las recoge y concentra en sí para darle valor e inteligibilidad.

En las teorías *fenoménicas*, la Divinidad aparece como un término y no como un principio de las existencias, porque, para que pueda contener la totalidad de la vida y del ser, es indispensable que alcance la plenitud de las evoluciones en que se proyectan los fenómenos y las series que los constituyen, si alguna vez han de condensarse en unidad.

En una y otra hipótesis, Dios no es un *ser*, sino *el ser* indeterminado, que en cada sistema reviste su aspecto peculiar; no es *una vida*, sino *la vida;* no es *una causa*, sino *una actividad*. Es decir, está constituido por una forma indeterminada, muy en conformidad con el agnosti-
301 cismo a que hemos / aludido, *base* o *término*, según las escuelas, de las respectivas especulaciones unitarias.

En uno y en otro caso, el *ser* y el *devenir*, trasladados a la Realidad suprema del Universo, están en contradicción permanente con la existencia de éste y de aquélla, como habremos de ver.

[Nuestro «yo» y el Absoluto]

Y, desde luego, lo primero que se ofrece para considerar en tales doctrinas es la representación de nuestro *yo*, finito y contingente, en orden a lo infinito y absoluto. Porque si el primer principio es consciente y dotado de inteligencia, ¿cómo puede no conocerse a sí mismo en el *yo* personal finito, donde en manera alguna se manifiesta? ¿Y cómo no se conoce a sí propio en el conjunto de los seres inconscientes e inanimados, que integran aquel Absoluto? Un Absoluto consciente que no se conoce a sí mismo es una contradicción manifiesta y una realidad absurda. Si dicho Principio no es inteligente, ¿cómo puede ser Abso-
302 luto? ¿Cómo puede lle- / gar a producir la conciencia en nosotros y una conciencia que no sólo no expresa lo Absoluto, sino que excluye la conciencia relativa de los demás hombres en cuanto a integrar un todo consciente único? Todo ello resulta más absurdo, si cabe, cuando el Absoluto aparece, no como primer Principio, sino como un *término* de toda la evolución o *devenir*. Un término no puede concebirse sino con relación a todo aquello de donde procede y de lo cual depende. De suerte que ese Absoluto sería siempre esencialmente *relativo*. Y si esto, que precede a lo Absoluto, es el *devenir* puro, este *devenir*, que es la negación del ser, no puede dar la realidad que no tiene al Absoluto y, por lo tanto, se reduce éste a expresión de la nada. Si al *devenir* precede algo de ser, éste trasciende necesariamente sobre el *devenir* y, por lo tanto, es trascendente respecto del Absoluto que el *devenir* hubiera de originar. En una y otra hipótesis, el *yo* humano, limitado, contingente y transitorio trasciende y supera al devenir y al Absoluto que en éste se funda, porque sólo en el *yo* halla un valor, un sentido, aquel *fieri* y aquel Absoluto;
303 sólo en nosotros / encuentra el caos del no ser la concentración ideológica que reviste y una interpretación que le da constitución orgánica e inteligible; sólo en nosotros el universo y el Absoluto que de aquél depende adquiere una autoconciencia que en sí está muy lejos de poseer y que a los seres humanos no ha podido dar. De esta suerte,

el *yo* humano, no sólo aparece, a pesar de todas sus limitaciones, radicalmente independiente del *devenir* y antítesis de su inestabilidad e ininteligibilidad, sino que viene a constituirse *centro* de toda la vida intelectiva y *condición sine qua non* de todas las existencias concretas y del orden y sucesión que se ofrece en el universo, el cual sólo existe como tal, en la hipótesis dicha, mediante las funciones ordenadoras del humano intelecto. Y he ahí el valor del Absoluto, reducido a función transitoria y efímera de la conciencia humana, supuesto que ella pudiera tener algu-
304 no en / la hipótesis que examinamos.

Es asimismo de observar que si todo Absoluto constituido por la actividad cognoscitiva humana no pasa ni puede pasar de una abstracción, vacía en sí de contenido, fuera del que represente en relación con las cosas concretas, mucho más ajena a todo valor real habría de resultar una abstracción y el Absoluto respectivo, donde las cosas concretas no existen y sólo sobre *el devenir caótico* el intelecto las proyecta y constituye. Es decir, que si, de una parte, el Absoluto del monismo de que se trata no ofrece en sí realidad ni, menos, personalidad alguna, de otra parte, ni aun como tipo de abstracción puede aparecer resultante de elemento alguno interno y propio, ya que todos los que quieran atribuírsele son de fuente extrínseca al mismo, cual es el dinamismo tal que los excogita y crea.

[La evolución y el Absoluto]

Pero dado, por un momento, que con el *yo* humano pudiera subsistir un Absoluto, ora como Principio, ora como
305 Término, en la existencia del univer- / so, nada se habría adelantado en orden a la interpretación unitaria de Dios y del mundo mediante el postulado de las evoluciones, recurso obligado de todo monismo.

Desde luego, es indudable que, para constituir el Absoluto, son necesarias dos cualidades fundamentales: la de poseer la plenitud infinita de perfecciones y la de no ser condicionado por cosa alguna para ser y para poseerlas. Por lo primero, se distingue el *Absoluto* del simplemente *infinito*, que puede darse en un orden de perfección, sin

que los incluya todos; por lo segundo, se distingue de los seres contingentes. Por lo tanto, cualquier actuación ajena sobre el Absoluto o del Absoluto sobre sí mismo, por la cual adquiera algo nuevo, constituye la negación de su propia realidad como absoluta y la convierte en un ser relativo, como relativa ha de ser la realidad o perfección ad-
306 quirida. Si, pues, la evolución de la cual se hacen depen-
307 der / las formas del universo [154] / tiene algún sentido, el dinamismo que las determina expresa la negación del ser de lo Absoluto.

Ante la razón y la lógica es imposible mantener la unidad del *devenir*, o sea, la sucesión evolutiva en la unidad, si primero no se prueba que este *devenir* expresa siempre lo uno e idéntico; mas lo uno e idéntico no es un *devenir* o una evolución, sino lo contrario, una inmovilidad en el ser. La evolución, aunque sea continua, supone y exige una sucesión y una producción causal respectiva que explique dicha sucesión y, por lo mismo, hace que sea esencialmente condicionada y puesta fuera de lo Absoluto.

Toda evolución, además, es un *término* en el orden de la existencia, que podrá o no ir seguido de otras evoluciones, pero que exige algo antecedente en que se apoye y la determine. Ahora bien, si a los seres del universo,
308 objeto de evolución en la / doctrina monista, precede algo que no esté sujeto a dicha evolución, en este caso tenemos un Absoluto en el ser radicalmente opuesto a la teoría monista, porque ese algo inmóvil introduce el dualismo radical entre lo que evoluciona y lo que es ajeno a evolución.

Si, a la inversa, se quiere que a los seres del mundo no preceda sino otra evolución, ésta será forzosamente un *término*, como en toda evolución, que al mismo tiempo no puede ser precedida más que de la nada, dado que el *ser* no puede tener lugar como principio en la hipótesis [de] que todo sea *devenir*. De esta manera, entre el *devenir*, que son las cosas del universo, y la nada no hay solución de continuidad y, por lo mismo, el universo y la nada se identifican, no sólo porque de la nada como causa (si

[154] [En la pág. 306 del original no se consignan más que estas cuatro palabras, quedando el resto de la misma en blanco.]

así puede decirse) no puede salir más que la nada, sino por la interna exigencia de un *devenir*, de una *evolución*, sin contenido real que le dé consistencia. Así la nada del *devenir* y la nada del *Absoluto* se identifican. /

[El proceso ascendente a lo Absoluto]

309 Como en la evolución monista en sí, de igual suerte el absurdo se revela en el proceso ascendente del mundo a lo Absoluto, al cual no es posible llegar en la doctrina del monismo si no se comienza por introducirlo *a priori*, como sucede con el conjunto del sistema.

Entre los sostenedores del *ser único* del monismo, unos admiten que las manifestaciones del ser personal y del ser cósmico responden a algo real, y otros niegan todo valor entitativo en ellas. En la primera categoría compréndense los que creen en una realidad única que se bifurca en las dos formas de materia y espíritu, a lo Spinoza, y también los que señalan la *idealidad* como expresión total adecuada de lo existente.

A la segunda categoría pertenecen los que profesan la doctrina de una totalidad amorfa indiscernible, cuyas formas concretas determina el sujeto cognoscente, sin valor
310 objetivo, e igualmente los / partidarios de la teoría de la *actualidad pura*, o sea, los que no admiten realidad alguna fuera de las correlaciones constantes de los fenómenos, sin contenido ni sustancia. Rechazado el concepto de sustancia y reducida a creación sujetiva necesaria para mantener la unidad de las representaciones, es lógico concluir, si se admite algo al menos con apariencias de *objetivo*, que no hay cosas, sino procesos, no hay entidad, sino *devenir*, no hay estabilidad sustancial, sino sucesión en orden de actualidad continua, la cual transformamos en *hipóstasis* de los *procesos del devenir*[155]. Dicho se

[155] Las variantes de esta tesis en Wundt (*System der Philosophie*, I, etcétera), en Avenarius (*Philosophie als Denken der Welt*), etc., no desmienten la convergencia fundamental en la negación del ser sustantivo de las cosas, reducidas a tipos estables merced a concentración hipostátarias nuevas o renovadas, que, sin embargo, ha alcanzado no pocos tica del espíritu. Es la vieja tesis griega puesta al servicio de teorías uni- adeptos.

311 está que / un proceso en las cosas sin sustancia real en ellas equivale a un proceso sin cosas y sin realidad alguna, cualesquiera que sean las fórmulas con que se trate de objetivarlo, y hay menos derecho a rechazar el ser sustantivo como *hipóstasis imaginaria* que a admitir algo no sustantivo existente en sí, introduciendo furtivamente la *hipóstasis* contradictoria de relaciones sin sujeto ni fundamento de ellas, que, a su vez, mantengan un proceso de evoluciones en las formas del universo sin objetos [que] sobre éstas se actúen y realicen [156].

---

[156] [Recogemos a continuación la cuarta y última de las largas notas del Ms. EDE:]

«Lo que se dice de la teoría mencionada es aplicable a su análoga la teoría de la *intuición* del *devenir*, sin realidad concreta estable, como contenido universal de cuanto se objetiva y síntesis unitaria de lo que el entendimiento, sobreponiéndose a la intuición pura, divide y separa para dar ser estable a las cosas y representarlas en diversas categorías. Unidad y compenetración en los momentos de un devenir puro; unidad universal en ese devenir de cuanto existe o parece existir; aislamiento y negación de la entidad estable en las cosas; intuición pura preintelectual de dicho devenir, y superposición práctica de los conceptos que alteran aquella unidad y su intuición, constituyen el esquema de esta vieja filosofía con modalidades nuevas que Bergson le ha dado y que por un momento ha llegado a privar, más que por su valor intrínseco, por las finas observaciones psicológicas con que se presenta.

Salta, desde luego, a la vista la incongruencia de tales postulados y de sus consecuencias. Pensar en un *fieri puro*, en un puro *devenir*, sin nada que se *haga* o nada que sea *devenido*, es anular en absoluto el *fieri* y *devenir*, que, separado en esa forma de todo valor entitativo, ni es en sí ni tiene valor alguno como *función* operativa, radicalmente incapacitado para toda acción o, lo que es igual, para constituir el *fieri* o *devenir* que se intenta establecer. Todo *devenir* exige, como elementos de su inteligibilidad, una alteración sucesiva en lo que *deviene* y la continuidad en ella en orden a lo *devenido*. De suerte que, desde el momento en que se suprime lo que *deviene* y lo *devenido*, no queda nada real en el devenir, destituido de toda razón de ser en su origen y en su fin y de toda inteligibilidad. Si, por el contrario, se mantienen los elementos intrínsecos mencionados, el *devenir* se hace inteligible, porque se coloca en el plano de *acto* y *potencia;* mas con ello, la teoría del devenir puro, de la *acción pura*, se arruina y queda reducida a una fórmula de pura fantasía.

La continuidad del *devenir*, sea como *fieri* puro, sea como proyección de fenómenos, en cualquiera de las variantes de esa filosofía sin contenido, constituye otra contradicción radical en el sistema. Porque si el *devenir* se considera en sí tal como aparece en la conciencia (en esa conciencia psicológica que es ininteligible y absurda desde el momento en que nada exista que no sea *fieri* puro), no tiene otro valor que el de la *idea*

En cuanto medio de llegar a lo Absoluto, fácilmente /
312 se alcanza lo que el monismo puede dar de sí en cualquiera de las variantes señaladas y que se reduce a una negación o pleno agnosticismo.

---

en que se traduce y, por tanto, responde a la *estabilidad* que a toda idea pertenece. Y si el *devenir* se considera como algo real, objeto de la intuición, la discontinuidad del *devenir* es tan real como la de los fenómenos en que se manifiesta y sin los cuales no llega a nosotros la noción de aquél. Así, pues, como el *devenir* sin nada que *deviene* queda, por necesidad intrínseca, anulado, de igual suerte la continuidad que se da como esencial en el *devenir* desaparece lo mismo desde que hay algo que *deviene* como desde que nada *deviene* y sólo queda la intuición, que se traduce en idea, de un *devenir* puramente formal y abstracto.

Si la continuidad del *devenir* es numerable, como son los momentos de la realidad y de la percepción que la conciencia atestigua, la tesis de Bergson acerca de la compenetración en lo continuo es un absurdo. Si, por el contrario, aquella continuidad no es numerable ni mensurable, por lo tanto, la *duración* no existe, ni en cuanto momentos finitos del *devenir*, como es evidente, ni tampoco como momento infinito, porque éste (aparte de ser inaccesible a toda intuición finita) constituiría una antítesis infinita por posición respecto de toda duración que *deviene*, por su intrínseca condición, contradictorio, incapaz, por lo tanto, de todo conocer, dígase éste intelectivo o intuitivo; negación de toda *potencia* y *acto* y, por lo mismo, de todo ser, relativo o absoluto, y negación, al mismo tiempo, de lo discontinuo y múltiple y de la unidad universal preinteligible que preside al sistema.

Que la doctrina bergsoniana sea susceptible de interpretaciones atenuadas o de las desviaciones efectuadas por algunos en sentido antimonista, a que se presta la ambigüedad e imprecisión y poca coherencia de muchos conceptos de Bergson, no quita la realidad de su tesis y la orientación propia de sus principios, como se revelan en sus escritos (v. principalmente *L'Evolution creatrice, Essai sur les données immediates de la conscience* y *Matière et memoire*), expresión de una concepción estrictamente monista de la vida universal como un continuo fluir sin principios a que se subordine ni realidad subsistente que constituya y, menos, presuponga; todo lo cual, en dicha doctrina, es elaboración posterior de las funciones intelectuales, que rompen aquella unidad, falsificando el valor de la *intuición pura* (momento primario y supraintelectual de la percepción, tan ininteligible y absurdo como la realidad del *yo* en la aludida tesis). Por eso, en tal doctrina no hay verdad o verdades estables; toda afirmación, todo sistema, es de carácter provisional y práctico, que debe ceder ante otras teorías y sistemas, como expresión de nuevas modalidades en el proceso del conocer, a manera de la teoría *pragmatista* que encuentra en el mencionado sistema los postulados filosóficos que le sirven de base. En consonancia con sus aserciones, Bergson no reconoce el ser propio de Dios; sólo acepta bajo ese nombre un *centro de continuidad de centelleo* del devenir y que en sí no es nada completo, «nada totalmente hecho, sino la vida incesante, acción y libertad» (*L'évol. creatr.*, 270,

En efecto, si se admite, con los partidarios de la primera de las categorías monistas señaladas, que las múl-
314 tiples varia- / dísimas [157] manifestaciones del ser personal y del ser cósmico expresan verdaderas realidades, es indu-

---

ed. 6.ª), y, por ello, no se debe pensar «en *cosas* que hayan sido creadas, ni en *cosa* que crea» (ib., 382), etc. Así es que J. CHEVALIER (*Bergson*, etc.), uno de los que, a su manera, se han propuesto cristianizar la tesis bergsoniana, se ve precisado, al referirse a un Creador, a decir que ese procedimiento de explicar el ser de las cosas «es la antítesis del método de Bergson, en el cual no se recurre jamás a la causa primera» («Bergson», 264), con otras declaraciones inevitables y aparte de las desviaciones que, dentro de las ideas fundamentales expuestas, hace sufrir a sus derivaciones. V. LE ROY, *Un positivisme nouveau* y *Dogme et critique;* KELLER, *Eine Philosophie des Lebens;* E. OTT, *Bergson, d. Phil. der moderne Religion;* TONQUEDEC, *Dieu, dans «L'Evolution creatrice»*; FARGES, *La philosophie de Bergson;* LINDSAY, *The philosophy of Bergson*, entre otros críticos o seguidores de la doctrina mencionada. Que el concepto de continuidad de la duración en el *devenir* bergsoniano no es idéntico al de la teoría de James y de Ward, se ve sin dificultad; pero no cabe dudar de sus influencias en el filósofo francés, aunque se haya negado, así como las de la teoría germánica arriba aludida de la *actualidad pura.*

El *devenir* de que tratamos representa la negación de toda permanencia, de todo lo que no es susceptible de sucesión. Mas, por cuanto en dicha teoría la duración, que es intrínsecamente una permanencia, es elemento esencial del *devenir*, éste, o queda radicalmente anulado, o se reduce a la forma ordinaria de toda duración bajo una de las fórmulas imaginativas, frecuentes en el intuicionismo bergsoniano, que no resisten la más leve crítica, resultando así, una vez más, confirmado que es irrealizable y positivamente absurdo el pretendido aislamiento del *devenir* y de las cosas que devienen, las cuales, por lo tanto, imponen aquél por su naturaleza y en su variedad y sucesiones, fuera de toda unidad caótica psíquicamente creadora, que nada crea ni nada puede representar.

Por eso mismo, la eliminación de lo *devenido* y su aislamiento del *devenir* tampoco tiene ni puede tener el efecto que se persigue en la teoría de que tratamos, esto es, la eliminación de toda causalidad y, por consiguiente, de todo determinante del ser de las cosas; porque la misma indeterminación creadora, si es algo, es el substratum esencial de toda causalidad, por ser pura y universal actividad y porque la libertad indeterminable de un *devenir* puro caótico hace imposible toda intuición, como todo conocimiento, no sólo por lo que toca al *devenir* como *objeto*, sino también por lo que atañe al *sujeto*, que jamás puede emerger de la misma indeterminación ni actuar como determinante de representaciones psíquicas sin el elemento causal que lo determine.

Y hablar sobre tales bases de la evolución y orden de los seres, del mundo orgánico e inorgánico, de la vida intelectiva y de la vida irracional, es, más que filosofar, entrarse de lleno en el campo de la fantasía.

Pasando a lo q». [El original se interrumpe así.]

[157] [La pág. 313 del original está tachada en su totalidad.]

dable que ellas no conducen ni pueden conducir a reconocer lo Absoluto en ellas, sino, por el contrario, a excluirlo, ya que la limitación, contingencia y carácter transeúnte de tales manifestaciones es incompatible con el ser ilimitado, necesario y permanente del Absoluto.

Si las manifestaciones del ser que conocemos en el universo y en nosotros mismos no son reales, sino simples fenómenos de apariencia, en esa hipótesis sólo podríamos aspirar mediante ellas al conocimiento de un Absoluto fenoménico, destituido de realidad, como los medios que utilizamos; es decir, sólo a la nada pudiera llegarse por medios cognoscitivos que ofrecen la nada como objeto real. Pero en rigor lógico, ni a eso podría llegar nuestro cono-
315 cimiento, / porque es indudable que si las manifestaciones del universo fuesen puras apariencias, apariencia pura, sin realidad alguna, habría que declarar al *yo* pensante [sin valor real], no sólo por constituir una categoría de seres del universo, sino porque, dejando subsistentes el *yo* y sus fenómenos en todos los individuos humanos, quedaría subsistente la multiplicidad real y anulada la unidad del Absoluto, sin que resolviese cosa alguna en favor de la tesis el que los demás seres fuesen puras representaciones. Si, pues, no se suprime el valor real del *yo*, tenemos reconocida la existencia de seres reales fuera del Absoluto, y si se suprime, no hay manera de justificar realidad alguna ni en lo Absoluto ni fuera de él.

Se ha recurrido para salvar este capital inconveniente a la afirmación de que el ser finito e individualizado del
316 *yo* es apariencia sujetiva. Mas esto / no resuelve cosa alguna, porque ningún motivo ni criterio poseemos para decir que la limitación del *yo* es apariencia y que no lo es la realidad misma de éste; por el contrario, toda la realidad del *yo* desaparece forzosamente desde el momento en que desaparezca su limitación. Por otra parte, las limitaciones del mundo externo, que no es elemento sujetivo, sino que se opone como *no yo* a la percepción, contradicen abiertamente el carácter sujetivo de la pluralidad y limitaciones existentes y colocan las limitaciones del sujeto que conoce en la misma categoría de las correspondientes a los objetos conocidos.

[La pluralidad y el Absoluto]

Ni tampoco puede concebirse la pluralidad, sujetiva u objetiva, aparente o real, en el monismo sin destruir la tesis del Absoluto. Porque la pluralidad, en cualquier forma, ha de ser originada por algo y ordenada a algo también; mas siendo por hipótesis el Absoluto único cognoscente, sin objeto alguno cognoscible fuera de sí nada puede ori-
317 ginar /-en él un conocimiento finito del mundo y de sí mismo, ni a nada puede ordenarse tal conocimiento, que sería además una falsedad, como falsa sería la realidad que aparentan las cosas. Pero aun dada tal evolución fenoménica, con verdad objetjva o sin ella, vendríamos a parar a que el Absoluto no posee en sí toda perfección, porque no poseería esas formas fenoménicas sino sucesivamente adquiridas. Y si no existe nada fuera del universo, no existe el Absoluto [158], porque nada en las referidas con-

[158] Ante la imposibilidad de mantenerse lógicamente en el *monismo* (a pesar de que sólo a expensas de creaciones lógicas viene a funcionar), recurren no pocos a la hipótesis de Lotze, según la cual la pluralidad de términos dependientes unos de otros, pero al mismo tiempo coexistentes por necesidad del conjunto, no obsta a la realidad del Absoluto; antes bien, en su simultánea variedad lo constituye y mantiene. Recurso vano en absoluto; en primer lugar, la pluralidad de términos existentes en el mundo no es simultánea ni estos términos guardan solidaridad ni conexión de mutuo sostén y apoyo, de suerte que no puedan dejar de existir unos fenómenos sin que los restantes desaparezcan; por lo tanto, falta toda base a la hipótesis. Aparte de esto, los términos que constituyen la pluralidad del mundo, o son necesarios o contingentes. Necesarios no son, pues los vemos aparecer y desaparecer y mudarse continuamente, y si fuesen necesarios, para nada serviría la conexión en que trata de apoyarse su existencia, subsistiendo entonces cada uno de por sí. Si son contingentes, el supuesto encadenamiento simultáneo, además de ser una contradicción, como comprensivo de lo Absoluto, no haría sino multiplicar la contingencia en el todo, porque la suma de contingentes, aunque fuese en número infinito, no mudaría la naturaleza de éstos, sino que, por el contrario, agravaría la expresión de la contingencia total, como es evidente, distanciando cada vez más la idea del Absoluto. Hemos dicho que el tal encadenamiento, como reflejo de la totalidad del Absoluto, es contradictorio. En efecto, cada uno de los términos debería en tal hipótesis condicionar la existencia de los demás, por cuanto serían dependientes de él, y en este sentido cada término no podía menos de preceder a los restantes; pero al mismo tiempo, y por cuanto cada uno depende de los otros términos eslabonados, ningún término puede existir si antes no es

diciones puede ser denominado la plenitud de la perfec-
318 ción posible que el Absoluto exige, / [es] decir, que [en] esa hipótesis nada en rigor existe, porque no hay nada a que lo relativo del universo pueda referirse.

Si todas las cosas que se nos ofrecen al conocimiento son esencialmente limitadas, y no podemos menos de reconocerlo así, es manifiesto que como tales guardan obligada dependencia unas respecto de otras y todas respecto de un principio supremo independiente de ellas. De otra suerte, llegaríamos a la afirmación absurda de que cada cosa aislada sería el Absoluto, por cuanto, de no ser así, la
319 suma de todas ellas, siendo como son relativas, / no haría sino dificultar con su relatividad la constitución del Absoluto a que se aspira. Para que un todo resultante de múltiples elementos pueda ostentar nuevas propiedades, es necesario que éstas preexistan de alguna manera en los elementos que lo constituyen; de lo contrario, jamás po-
320 drán / llegar a producir una entidad con otras propiedades. Todos los minerales del mundo no constituirían nunca reunidos un vegetal, ni todas las plantas juntas se elevarían en ningún caso a la categora animal, o a la intelectual. Por ello, y con mayor razón todavía, o hay que decir que los elementos relativos son ya en sí lo Absoluto, lo cual es la negación de ambos, o es menester concluir
321 que lo relativo no lleva jamás a lo Absolu- / to si no es un Absoluto distinto e independiente, lo cual significa la introducción de un dualismo esencial y la ruina del sistema monista en cualquier forma en que se proponga.

[El concepto de «totalidad» y el Absoluto]

Como no guardan entre sí conformidad ni coherencia los partidarios del ser único en su interpretación ni en la interpretación del universo, tampoco la mantienen en otro punto capital para la estabilidad del sistema monista. Es el referente a si ha de admitirse la existencia real de una

condicionado por los que lo originan. De suerte que todos los supuestos términos del total que daría el Absoluto deben obrar antes de existir, o ser y no ser en todas sus manifestaciones.

totalidad de *devenir* o evolución, o, por el contrario, el concepto de totalidad es simplemente provisional, un concepto límite a que se ajusta el espíritu y que sólo representa una norma ideal de aproximación, hacia la cual se mueve el universo y nosotros, pero sin que pueda nunca alcanzarse.

322 Lo primero que se ofrece para determi- / nar en esto es si puede admitirse una totalidad verdaderamente continua, donde aparece y se sostiene, cualesquiera que sean las pretensiones de identificación, la realidad física y la realidad psíquica, como dualismo persistente e imprescindible para la misma idea de totalidad en el *devenir* que se persigue. Aparte de esto, la totalidad existente del *devenir* no puede significar sino la limitación efectiva en la pretendida unidad; de igual modo, la totalidad indefinidamente progresiva, en la opinión opuesta, hace irrealizable dicha unidad, como es irrealizable todo el supuesto *devenir*. No hay para qué advertir que, aparte de lo dicho, una y otra hipótesis son afirmaciones gratuitas e incapaces de la menor justificación filosófica, y en una y otra se parte siempre de la dualidad para venir a parar a ella inevitablemente. /

323 La aspiración a la unidad es, sin duda alguna, ley de la naturaleza, y se manifiesta así en el mundo objetivo como en el sujetivo, bien significada en la vida del entendimiento. Pero esta unidad no es *entitativa*, sino *comprensiva* (en el orden del conocimiento) y *operativa* (en cuanto a la unión de cooperación en todo el dinamismo del universo). El hecho mismo de esa indudable aspiración y los motivos que, dentro y fuera de nosotros, vemos que la determinan son prueba inequívoca de que la pretendida unidad entitativa no existe, y de no existir con anterioridad a la naturaleza que a ella aspira, tampoco es ya realizable en ella más que en las formas antes señaladas. Y he ahí la diferencia fundamental entre el monismo *verdadero*, que responde a un plan y orden de unidad supremos, y el *monismo falso*, que lo suprime, sustituyéndolo por una identidad ficticia y que por ninguna [parte se ve en] la naturaleza [159]. /

[159] [La página 324 del original está en blanco.]

[III

Doctrina pluralista del autor

RELATIVIDAD ONTOLÓGICA UNIVERSAL]

325 Lo que dejamos indicado nos hace ver que la interpretación adecuada del *ser* y del *devenir* en el universo y de lo que la *potencia* y *acto* representan filosóficamente en aquélla, exigen que la realidad del mundo se considere, no como un conjunto de seres independientes, aun en su propia entidad, cual piezas aisladas de una máquina que se estudien sin referencia al todo que constituyen, sino, por el contrario, es menester que, a través del valor de los singulares aislables, se vea en primer término la íntima constitución orgánica del *todo* dentro del cual se hallan constituidos y al cual se ordenan, al mismo tiempo que son ordenados por él en la contextura lógica y ontológica que el todo determina. Existe, en efecto, en la realidad del mundo una especie de lógica universal que responde a la
326 contextura ontológica y penetra y enlaza / las cosas a manera de una red invisible cuyas mallas se extienden en todas direcciones y dentro de las cuales se proyectan el ser y el devenir del universo, constituido así por la variedad en la unidad y unidades inferiores tan íntimamente relacionadas entre sí para existir y para obrar como a la vez los núcleos o categorías relativamente absolutos de las mismas lo están con otros superiores para el ser y obrar del conjunto universal.

La realidad del universo es esencialmente orgánica en sentido ontológico, y, como tal, son esencialmente relativos unos a otros y al todo los elementos que la constituyen; elementos que, por eso mismo, mejor que partes del todo, pueden decirse *miembros* del sistema del universo y, como tales, ordenados por su acción a la armonía y conservación del todo. Por ello, como en un compuesto
327 orgánico, / el centro no se halla en las partes, sino que está en el todo originado y subsistente. Su unidad no puede ser una unidad externa o que va de fuera a dentro, sino,

a la inversa, unidad interna, que se manifiesta al exterior en múltiples variantes, cuya razón inmanente es el todo lógicamente presupuesto al funcionamiento de los elementos que lo integran.

Existen, pues, los seres en la pluralidad en que ellos aparecen individualizados, constituyendo así unidades entitativas y unidades de categoría que son centros relativamente absolutos de las cosas dentro del todo a que se subordinan. Pero en ellos aparece también, con su unidad y esencialmente como ésta, la *relación*, que, de una parte, confirma la unidad, y, de otra, la hace entrar en otra coordinación superior que de alguna manera la absorbe y la eleva al mismo tiempo. Así aparece que, por su propia na-
328 turaleza, los entes, / no solamente son *in se* et *in alio* (sustancia y accidentes, cualquiera que sea la índole de éstos), sino también *ad alium*. Y esto, que es ley de todo ser finito, es la base del sintetismo ontológico y de la organización real del universo y de la continuidad que se mantiene en él, con la unidad y pluralidad a la vez.

Podemos, sin duda, considerar aislados cada uno de los factores del todo orgánico del mundo, pero ese aislamiento sólo cabe efectuarlo en cuanto se dejen al menos virtualmente subsistentes las relaciones internas que lo integran. Sin eso, no sólo no podríamos conocer nada de los seres, ya que nuestro conocimiento se efectúa siempre por relaciones, sino que aquéllos se reducirían a la nada (salvo que una intervención sobrenatural los hiciese subsistir en aislamiento absoluto, que nunca suprimiría la condición de su naturaleza y, por lo tanto, su esencial relativismo). Todo ser es lo que es por su naturaleza, y, en
329 tal sentido, / siempre se ha de ofrecer como algo en sí inteligible, pero al mismo tiempo toda naturaleza finita mantiene como tal una relación necesaria con lo que la limita y con cuanto necesariamente requiere para que en su limitación subsista y desenvuelva la actividad y eficiencia que le corresponde, a la vez que condiciona las actividades y eficiencia de otras naturalezas finitas, con las cuales converge a la unidad superior colectiva que constituyen. De esta suerte, la sustancialidad y la relatividad se encuentran siempre en el universo, no como dos ideas, sino como

modalidades de una misma, las cuales sólo expresan la verdad en cuanto simultáneamente se consideran.

Según esto, ni en el conocimiento concreto y singular, ni menos en el abstracto, puede desaparecer el carácter de relatividad de las cosas, si bien podemos, de una manera precisiva, estudiar el aspecto relativamente absoluto que
330 los objetos nos ofrecen; no / de otra suerte que en un todo orgánico dado podemos estudiar cualquiera de los elementos o miembros del mismo, prescindiendo del todo por el cual y para el cual están constituidos. Si así no fuese, la ciencia humana, que es, por sus limitaciones, necesariamente progresiva y ha de comenzar por lo menos complejo para alcanzar sucesivamente una visión más alta de los seres en el sintetismo de sus relaciones, resultaría imposible, como a la vez lo sería el simple conocer vulgar y común en el uso de la vida, que se limita a los valores más elementales de las cosas. Mas en esto nada hay que quebrante la verdad del conocimiento; lo que así se hace no es negar las relaciones ulteriores que existen en el objeto conocido, sino limitarse a las más elementales, por las cuales el objeto se ofrece cognoscible en sí y en sus funciones inmediatamente perceptibles. El que piensa el mundo en sí, prescindiendo de su esencial relación de de-
331 pendencia, como contingente, o de otras / relaciones, v. gr., con los mundos siderales y con el sol, no por eso desnaturaliza en su conocimiento nuestro planeta, sino que deja simplemente las cosas en su estado, limitándose a aquello que de modo más directo le concierne o es capaz de alcanzar.

La relatividad interna en los elementos ontológicos del universo hace que de alguna manera sea necesario que nos coloquemos en el punto de convergencia de aquéllos para apreciar el valor real de los seres; pero este punto de convergencia se subordina a nuestros alcances, según los cuales unas veces se toma como base absoluta un ser concreto en orden a determinar los elementos relativos que lo integran, y otras una categoría más o menos amplia de seres, con la mayor amplitud consiguiente de visión y conocimiento de los mismos.

[LA LEY DE LA RELATIVIDAD UNIVERSAL Y LAS NOCIONES DE «ACTO» Y «POTENCIA» Y DE «CAUSA» Y «EFECTO»]

Por la ley de relatividad mencionada que preside a la
332 naturaleza, se advierte fácilmente / cómo las nociones de *potencia* y *acto*, de *causa* y *efecto*, corresponden a la ley dicha y guardan conexión estrecha con ella. Por esto, la índole de aquellas nociones, que no es ni puede ser otra que la que dejamos atrás indicada [160], viene a su vez a confirmar la doctrina expuesta, donde lo absoluto y relativo se completan, y el dinamismo de los seres y su estabilidad relativa entran en equilibrio por exigencia ontológica de la naturaleza misma que constituyen.

Las *formas* aristotélicas hemos visto tienden más a encerrar las cosas en su propio acto que a determinar ninguna virtualidad ni potencia de carácter eficiente y operativo, y mucho menos apta aparece para explicar mediante tales *formas* la complejidad. Las variantes múltiples de las escuelas que admiten el pluralismo a la manera positivista pretenden substituir aquella virtualidad y eficiencia por un proceso *funcional* de simple coordinación sucesiva externa, la cual ni explica nada, ni puede existir ni ser
333 inteli- / gible sin presuponer algo que sirva de base a la coordinación aludida y, por lo tanto, actúe como causa respecto de ella en el doble sentido de mantener la sucesión en los fenómenos y de constituir la razón de su nexo lógico y coherente. Ciertamente que el concepto de *función* no es desconocido ni menos negado de la filosofía de la causalidad; antes bien, en ella se fundamenta y justifica la idea de *dependencia funcional* de un modo perfecto y filosóficamente estable, cual no es posible en las escuelas que pretenden excluir la noción de causalidad y, con ella, la de potencia y acto. Y es, sobre todo, en nuestra doctrina acerca de dichas nociones [161] donde se hace evidente que la *dependencia funcional* en la coordinación de los fenómenos no tiene sentido sin una relación de dependencia objetivamente necesaria, de la cual es la función

[160] [V. más arriba, pp. 228-229 y notas y ll. en ellas cc.]
[161] [V. ll. cc. en la nota precedente.]

simple proyección externa. Relación de dependencia que
334 se impone / como ley de la naturaleza a las funciones de la misma y que constituye el fundamento del orden que se mantiene en ellas; de la *irreversibilidad* de los fenómenos, que de otra suerte nada podría garantir, y de la inteligibilidad, en fin, de las cosas, como algo ordenado y coherente en que se apoya todo el humano conocimiento del universo y de los fenómenos del propio *yo*.

La ley de la *continuidad*, que tanto preocupa a los seguidores de las escuelas aludidas y que es un absurdo supuesta la *pluralidad* que pretenden respetar y suprimiendo al mismo tiempo la causalidad, que es lo único que puede mantenerla, recibe de la doctrina de la *potencia* y *acto* la única interpretación legítima de su valor y objetividad. La *potencia* y *acto* no constituyen en modo alguno una división aisladora entre el ser y la nada, sino que, por el contrario, exigen en el ser una actividad y energía que sólo requiere, tratándose de seres contingentes, la correspon-
335 den- / cia de relación que en su orden le corresponda en la naturaleza para que constituya el acto (ser o modalidad de ser) del cual es principio. Porque, en efecto, la potencia es un principio de la cosa a que aquélla corresponde, aunque no exprese el estado ulterior a que ésta haya de llegar, y, por esto mismo, entre la potencia y el acto se realiza siempre una ley de *continuidad* que, en el orden ontológico, como en el orden lógico, se ofrece con carácter permanente y necesario.

Hemos dicho que la potencia es siempre principio del término a que corresponde. Con lo cual fácilmente se advierte que, según la diversidad de actuaciones a que se ordene la potencia respectiva, así ha de variar el carácter que revista dicho principio respecto de éstas. Por eso, de
336 una manera está en acto una / máquina como principio del movimiento y eficiencia que determina, y de otra manera está en acto el bloque de mármol respecto de la estatua que en él venga a cincelarse. De un modo está en acto un arroyuelo como principio de un río, o una chispa como principio de un incendio, y de otro modo está en acto el polluelo o el huevo como principio del ave y la semilla

respecto del fruto o respecto de la planta que sobre ella llega a desarrollarse.

La continuidad entre el *principio* y el *término* cúmplese siempre, como no puede menos de suceder, dado que responde a una relación entre estados sucesivos; pero la índole de esta continuidad puede ser diversa, según dicho principio es más o menos intrínseco o más o menos extrínseco al ser en acto a que se ordena el *devenir*.

Decir, pues, que un árbol está en potencia en la semilla, que un ave está en potencia en el huevo, que la estatua está en potencia en el mármol, es decir que en la semilla, en el huevo, en el mármol existe algo real que, puesto / en las condiciones correspondientes, o sea, establecidas las relaciones debidas con otros seres o actos, se constituye de hecho en principio de la realidad respectiva, la cual en sus diversas etapas evolutivas se refiere a dicho principio como una etapa a otra etapa y un estado primero a estados sucesivos, en relación de dependencia.

337

Cuando se afirma que la cosa en potencia es la misma cosa real en cuanto puede ser o no ser, o se significa lo que acabamos de indicar, o no se resuelve nada que no sea una ficción imaginaria. Porque ni lo que puede ser o no ser es algo real, de no admitir realidad entre el ser y no ser, ni, aun siéndolo, podría nunca tal entidad responder a los estados sucesivos de la cosa, que en su realidad evoluciona de mil maneras, sin identificar el principio con el término o convertir el término en principio, sin norma alguna, por otra parte, que permitiese representar en / un tipo dado la variedad de evoluciones en una misma realidad. Y todo ello sin obtener nada de lo que se busca, porque lo que se trata de determinar es cómo se constituya el poder ser o no ser en las cosas que se presuponen capaces de ser. Dar a éstas, como tales cosas, una actualidad preexistente, aparte de otros absurdos, es anular la potencia. Hacer depender el ser o el no ser de que la potencia reciba o no una *forma* dada, equivale a reconocer que sin la *forma* no hay potencia, y, por el contrario, una vez recibida ésta, no hay sino *acto*, de suerte que ni en el primer caso ni en el segundo subsiste la doctrina de la potencia y acto que se intenta explicar.

338

De la doctrina expuesta, síguese que toda potencia exige por su propia naturaleza el acto previo, por lo menos el del principio inmediato y base inicial de las actuaciones sucesivas. Y es tan absurdo pensar en una potencia sin algo que le preceda en acto, como imaginar una cadena suspendida en el aire sin un primer eslabón que la sostenga [162]. De suerte que ir más allá de todo acto para explicar la realidad de las cosas es moverse en las regiones de la nada.

339 Si toda potencia en / el universo es determinada por actuaciones sucesivas y condicionada por la relatividad de las cosas, el *pluralismo* en el mundo es una propiedad esencial de su existencia, y al mismo tiempo este pluralismo en relación constituye base igualmente esencial de la unidad y de la continuidad en el universo.

[La relatividad ontológica universal demuestra la existencia del Absoluto]

La relatividad interna y sustancial que produce el organismo ontológico del universo hace que éste no sea inteligible como Absoluto, y cuanto más se amplíe el círculo inmenso de sus relaciones, tanto más se hace alejar el Absoluto de esa relatividad que constituye el conjunto del mundo. Pero, al mismo tiempo, esa natural e interna relatividad, que es característica de la contingencia, pone de manifiesto que existe un Absoluto del cual el universo depende y sin el cual nada relativo tiene explicación y sentido ni en su ser, ni en su obrar, ni en su conexión regulada con todo el engranaje de seres también relativos con los cuales está en conexión de realidad y de inteligibilidad. /

340 A la contingencia responde la relatividad, como a una y otra la potencia y acto. Pero cuando se trata del origen primero de la existencia de las cosas que integran el universo respecto de la Causa suprema, la relación no es de coordinación entitativa, cual sucede en los seres contingentes entre sí, ni, por lo tanto, de correspondencia mutua,

[162] [V infra., pág. 345.]

como se encuentra en éstos. De igual suerte, la *potencia* no puede ser un principio en las cosas, porque éstas no existen, sino que la relación nace de la dependencia de las cosas respecto al Ser primero, y la *potencia* para existir se origina en el Ser primero, que, según ella, determina el ser de las cosas.

Esto no constituye, como es obvio, una excepción en la
341 ley universalísima / de la relatividad existencial mencionada, sino, a la inversa, responde a la condición intrínseca de todo ser relativo cuando, en virtud de esta condición, se trata de señalar su origen primero, que está en una relación más honda y radical que preside a su existencia. Y si toda relación entre entidades finitas señala un nuevo ser o modalidad en él, es necesario que respecto del Ser infinito corresponda a dichas entidades la relación de dependencia total de su existencia. Puesta esa inevitable dependencia, la coordinación y la continuidad que cabe entre lo finito y lo Infinito se mantiene de manera tanto más cumplida cuanto mayor es la distancia entitativa que los separa; porque una relatividad de dependencia absoluta de lo Infinito para ser hace llegar la actuación infinita a los confines del no ser y penetrar en la realización o actuación misma de la existencia contingente, como tal existencia. Así, a la unidad y pluralidad en el universo, responde la unidad y pluralidad (dualismo) entre el universo y Dios. /

342 En el conjunto del universo no existe potencia propiamente *pasiva*, como ninguna hay exclusivamente *activa* (distinción ésta de potencias que es originada por la doctrina aristotélica de las *formas* y que en realidad suprime una y otra). Toda potencia es *activa* y *pasiva* en algún respecto. *Pasiva*, en cuanto el dinamismo que corresponde a la potencia en su orden necesita ser determinado por algo con lo cual la cosa entre [en] relación, ya que de otra suerte aquel dinamismo estaría siempre en acto, constituyendo de hecho principio existencial del efecto, lo que sería suprimir la *potencia* de que se trata. Y es también *activa*, en algún sentido, porque sin eso vendríamos a parar a las potencias activas puras (que son no potencias, según lo dicho), ya que nada habría en la potencia *pasiva* capaz de

influir en la determinación de aquéllas; por lo tanto, o nada serían, anuladas por defecto, o serían siempre en acto, anuladas por exceso.

Toda potencia, en cuanto es *activa*, produce la *acción*, y en cuanto es activa y pasiva en su orden respectivo, pro-
343 duce el *efecto*. El mármol, aunque / se tome como elemento pasivo respecto a la labor del artista que ha de labrar en él la estatua, actúa y coopera con el artífice a la obra que se intenta, sin lo cual en vano se esforzaría éste en pedirle lo que no podría darle. A la actividad operativa del mármol con su ser y sus peculiares propiedades corresponde la pasividad en el artista para ajustar a las condiciones del mármol el ejemplar de la estatua y su labor personal, y, a su vez, a la actividad potencial del artífice en la concepción de su obra y en su ejecución, responde la pasividad del bloque marmóreo en cuanto susceptible de que en él se cincele y de él resulte la imagen proyectada. No de otra suerte acontece en el acto cognoscitivo de los sentidos y en las demás funciones psíquicas. Para ver un objeto, p. ej., basta el dinamismo de la potencia visiva, desde el momento en que la presencia del objeto la determina a la actuación. En este caso, la potencia activa del sujeto, en cuanto determinable, es pasiva respecto de dicho objeto que activamente ejerce su influjo; y, viceversa, el objeto, como término de la visión, aparece pasivo
344 respecto / de la actividad en el sentido de la vista. Es la relatividad de funcionamiento, que vale en el orden psicológico como en el ontológico; y en virtud de ella y del enlace recíproco en la *acción* resulta el *efecto*, sea en el orden entitativo, sea en el orden cognoscitivo, cual acontece con el acto de la visión en el ejemplo propuesto. La relatividad ontológica, que en las cosas explica sus actuaciones y el organismo del universo, explica también la conexión fundamental y primaria entre el conocer y la realidad externa, porque es en esa correlación *prelógica*, anterior y superior a todo acto discursivo, donde se encuentra la base para resolver el problema de la verdad y certeza

de las humanas percepciones, que en vano se intentaría solucionar de otra manera, partiendo de un tránsito, sin conexión previa, de la cosa a la mente o de ésta a la cosa, según *habremos de exponer* [163]. /

[163] [V. PFD VIII, 21-252, passim.]

[CAPÍTULO III

LA PRUEBA POR LA CAUSALIDAD FINAL [164]

Introducción

LO CONTINGENTE Y LO CONDICIONADO]

345 [El argumento para demostrar la existencia de Dios está, como decimos en otro lugar [165],] fundado en la *causalidad* en su doble manifestación de *eficiente* y *final* [166].

La contingencia de un ser es sinónimo de la dependencia de otro que le dé la existencia y supone necesariamente que siempre ha existido algo, porque si la nada fuese principio del ser, el ser y el no ser serían una misma cosa en su origen y, siéndolo en su origen, lo serían eternamente. La teoría de Hegel estaría así perfectamente legiti-

---

[164] [Formamos este capítulo, tercero y último de nuestra sistematización de los Mss. inéditos de A. R. sobre la existencia de Dios, con el texto de las pp. 219-269 del Ms. ED, con lo que queda reproducido íntegramente todo el original de nuestro autor sobre el tema. V. también lo dicho en la nota n. 106).

En relación con las fuentes de la exposición que sigue, v. lo que decimos más abajo en la nota n. 170.]

[165] [Establecemos con estas palabras el enlace que se echa de menos en esta parte del Ms., la cual comienza, como se ve, con texto truncado. Exponemos en la Introducción por qué, no obstante esta aparente laguna, no deducimos que falten aquí páginas del original dejado por A. R.]

[166] [Como decimos en la Introducción, basamos esencialmente en este texto (con sus paralelos de la p. 348 s.) y en el de PFD VI, 643-644, la sistematización que hacemos de las pruebas de A. R.]

mada. De la nada, pues, nada se sigue, como de lo existente se sigue la existencia eterna de algo, ora de lo que vemos existir, ora de una causa que sea razón de esta existencia. Y puesto que lo que vemos existir es contingente y lo contingente no tiene en sí la razón de su existencia, es necesario llegar a algo no contingente, porque multiplicar hasta lo infinito lo contingente no es resolver, sino agrandar la dificultad, toda vez que cada término de esa gradación infinita suma una contingencia a todas las que la preceden. Si suponemos suspendida desde las alturas una cadena de longitud ignorada que llegue hasta nosotros, ¿podremos decir que, siendo infinitos los eslabones de la cadena,
346 bastan para sostenerse a sí mismos? [167]. Todo lo / contrario, porque es evidente que cada eslabón, no pudiendo sostenerse a sí propio sin apoyarse en el que le precede, mucho menos puede sostener a los demás. Eso es exactamente lo que acontece con la multiplicación infinita de lo contingente. Si nada contingente puede existir por sí mismo, es un absurdo pensar que ningún contingente pueda ser la razón última de la existencia de los demás.

Dado el carácter contingente del mundo, su existencia es *condicionada*, o sea, una existencia que nada es sin otra que la preceda y, por consiguiente, sin una existencia *incondicionada* o absoluta que sirva de base a toda condición. En esta serie: *a* existe si *b* existe; *b* existe si *c* existe; *a* y *b* exigen por naturaleza otro ente que no dependa de ellos ni de otros que estén en el mismo caso. Y, si multiplicamos la serie hasta lo infinito, serán infinitos los seres que exigen otro ente para existir, cuya existencia no depende de ellos y, por lo tanto, [el] ente incondicionado será exigido por motivos numéricamente infinitos, porque el número no puede cambiar la naturaleza de lo numerado,
347 y si la cambiase desaparecerían todos los con- / dicionados para convertirse en necesarios y absolutos, puesto que en el mismo caso está un condicionado para convertirse en incondicionado mediante el conjunto de todos los condicionados que lo está cada uno de éstos; antes bien, en la hipótesis imaginada, sería necesario la convergencia de

[167] [V. más arriba, pág. 338.]

todos los condicionados, sin excluir ninguno, para constituir un incondicionado común. Y he ahí cómo la negación de lo incondicionado y absoluto más allá de lo contingente obliga a convertir lo contingente en absoluto e incondicionado.

Mas, para evidenciar mejor, si cabe, lo absurdo de los infinitos condicionados sin nada absoluto, basta seguir con la serie *a, b, c*... el procedimiento inverso: *b* no existe si no existe *c; a* no existe si no existe *b*, y, llegando hasta lo infinito con las mismas condiciones, es evidente que allá podemos llegar con las supresiones de ellas, de suerte que
348 lo condicionado desaparece en lo in- / finito, como desaparece el primer elemento de la serie suprimida la condición de otra existencia previa; y, como fuera de lo infinito no se supone existencia alguna previa, síguese que lo infinito condicionado no existe, de igual manera que no existe *a* sin la existencia de *b*. De esta suerte puede demostrarse matemáticamente la existencia de algo Absoluto. Decimos la *existencia*, porque el carácter trascendente propio de Dios como lo ofrece la teología no se sigue de esto sin otras demostraciones posteriores.

[DOBLE FORMULACIÓN DE LA PRUEBA POR LA FINALIDAD]

Hemos dicho que el argumento de causalidad ofrécese bajo la forma de *eficiencia* y la de *finalidad* [168]. Desde el punto de vista de [la] finalidad se ha formulado de dos maneras la prueba de la existencia de Dios, ora como argumento *físico*, apoyado en el orden, proporción y belleza del universo, ora como argumento *teleológico*, derivado de la conspiración universal de los seres a un fin propio y a un fin común a todos. /

[PRINCIPALES OBJECIONES CONTRA LA PRUEBA [169]]

349 Como argumento *físico*, las dos principales maneras de impugnarlo son: 1.º invocando la posibilidad de un orden

[168] [V. lo dicho en la nota n. 166.]
[169] [V. lo que decimos en la nota siguiente.]

fortuito y sin ordenador previo e inteligente; 2.º invocando la imposibilidad de demostrar que el orden del mundo arguya otra cosa más que la existencia de un ordenador y no de un creador infinito que sacase la materia de la nada.

Como argumento *teleológico* se impugna ora negando el carácter *objetivo* de la finalidad, ora reconociendo su objetividad, pero declarándolo *inmanente* e intrínseco a cada ser y al conjunto de los seres.

[POSIBLES DEFICIENCIAS DEL ARGUMENTO Y MODO DE SUBSANARLAS]

Desde luego, es necesario advertir que el argumento físico se reduce el argumento teleológico, sin el cual nada vale; a su vez, el argumento teleológico tiene su apoyo y su última razón de ser en la causalidad eficiente. Si la prueba por la *finalidad* no condujese a la prueba por *eficiencia*, no se probaría con dicho argumento el ser personal de Dios.

350 Es, además, necesario reconocer que la *finalidad* / como medio de prueba no ofrece en sí la evidencia de la causalidad eficiente, porque, aun dado su valor objetivo, no la derivamos inmediatamente del ser de las cosas, sino que llegamos a ella mediante la *analogía* de las cosas con nuestro ser. Porque nosotros obramos por un fin, aplicamos la misma norma a los demás entes y descubrimos en el universo multitud de fines subordinados (aunque sean muchas veces equivocados y sujetivos) y trasladamos a la Causa primera esta misma causalidad, traduciendo para ello la naturaleza entera por una obra de *arte*, como son obras de arte las que el hombre ejecuta sobre una materia dada, a pesar de la inmensa distancia que separa lo artificial humano de las obras de la naturaleza.

Resulta de aquí que la causalidad final, no suponiendo demostrada la causalidad eficiente del Ente primero, como no puede suponerse cuando se intenta probar por el argumento físico o teleológico la existencia de Dios, más que un argumento es una hipótesis: hipótesis muy legítima, que, al fin, es necesario convertir en tesis, pero que directamente no lo es y representa siempre un tránsito de un

351 orden a otro orden, cuya legiti- / mación pende de que sean insostenibles las hipótesis contrarias y, en especial, de que se supone implícitamente probada la existencia de un Ente supremo por la causalidad eficiente, lo cual hace que la causalidad final adquiera el vigor y fuerza demostrativa que está lejos de tener por sí misma.

Según esto, el argumento *teleológico* no es aisladamente válido, si no se presenta como complemento del argumento de la causalidad eficiente o se hace ver la ilegitimidad de las hipótesis que suprimen la causalidad final.

Pero aun supuesta la existencia de la *finalidad* como válida en toda la naturaleza, resta todavía demostrar que ella no es *inmanente*, sino *trascendente* respecto de los seres que obran ordenados a un fin; porque, aunque exista
352 real- / mente una finalidad objetiva en los seres de la naturaleza, como existe en las obras artificiales del hombre, si esta finalidad es inherente a la naturaleza misma y un medio de su evolución perfectiva, nada se habrá adelantado en orden a demostrar con ella la existencia de un Ente supremo. Ciertamente que el principio vital en el hombre, de quien tomamos la norma de causas finales, como en todos los seres vivos, representa en la conservación del individuo un movimiento de finalidad tan sabio y admirable como íntimo e intrascendente. Las mismas obras artificiales del hombre, que son extrínsecas a él como individuo, no lo son ni pueden serlo como naturaleza, a cuya perfección o conservación se ordenan o, por lo menos, a ese fin cuenta con las disposiciones que le pertenecen.

Si esto es así, sólo demostrando que la finalidad de la naturaleza y, por consiguiente, la naturaleza misma es contingente, puede probarse que existe una causa trascenden-
353 te de la finalidad. Es decir, que la finalidad viene / en definitiva a ser probada por la causalidad eficiente y a subordinarse a ella, según queda ya indicado.

[I

El orden no es fortuito]

Pero veamos las hipótesis contrarias a la prueba de la existencia de Dios por la finalidad [170], con lo cual apreciaremos más claramente el carácter de este argumento.

La primera hipótesis es la de la combinación posible de los elementos primarios de la naturaleza, de la cual pudo haber resultado el orden actual del universo, como pudieran resultar otros muchos imaginables. La combinación actual de los elementos de la naturaleza, se dice, es prácticamente posible, porque de hecho existe, y es teóricamente posible, porque ella está dentro del cálculo de probabilidades matemáticamente determinables y entre las infinitas combinaciones que habrían de poder efectuarse en una duración infinita o en un tiempo eterno.

[170] [En las páginas que siguen hasta el final del capítulo, lo mismo que en la presentación de las principales objeciones contra el argumento que el autor viene exponiendo (v. más arriba, pág. 349 y nota) depende manifiestamente A. R. de P. JANET, *Les causes finales*, pp. 395-479 de la ed. 4.ª, París, Alcan, 1901, que es la que tenemos a la vista (A. R. utilizó seguramente la ed. de 1876, que es la que figura entre los libros de la que fue su biblioteca).

Corresponden las pp. citadas del libro de Janet a la segunda parte de la obra, capítulos 1.º y 2.º, los cuales, dentro del tema general de «La causa primera de la finalidad» (la primera parte de la obra está dedicada al estudio de «La ley de la finalidad»), tratan, respectivamente, de «La prueba físico-teológica» y «La finalidad sujetiva y la finalidad inmanente».

Diserta Janet en el primero de estos dos capítulos sobre el azar como posible explicación del orden del universo y sobre si la prueba demuestra únicamente la existencia de un ordenador del mundo, pero no de un creador; y en el capítulo segundo, sobre la objeción de Kant acerca del carácter puramente sujetivo del orden y sobre la de los que sostienen que éste es exclusivamente interno e inmanente a las cosas, sin que, por ello, valga para demostrar la existencia de una supuesta causa trascendente.

La argumentación de A. R. termina, como vamos a ver, en este punto. Janet dedica aún otros dos capítulos (el 3.º, sobre «La finalidad instintiva y la finalidad intencional», y el 4.º, sobre «La idea pura y la actividad creadora») a contestar a las objeciones del panteísmo alemán, según el cual el orden arguye, en efecto, la existencia de una causa, pero no inteligente, sino inconsciente; y un capítulo 5.º final al estudio de «El fin supremo de la naturaleza», es decir, el que Dios se propuso al crear el mundo ordenado.]

Esta hipótesis, que es reproducción moderna del atomismo antiguo de los epicúreos, es impugnada de dos maneras: por medio del cálculo mismo de las probabilidades y con la negación del número / infinito de los átomos 354
que se suponen en la combinación proyectada.

Esta última refutación, apoyada en que es absurdo un número infinito de átomos, la presenta Fenelón, quien niega que puedan existir átomos infinitos y, por consiguiente, declara absurda la posibilidad de combinaciones infinitas y la teoría que las supone.

Mas, es verdad, tal imputación dista de ser eficaz, ya porque la repugnancia de un número infinito está lejos de ser demostrable, ya porque, dada la verdad de la aserción, en vez de destruir la hipótesis epicúrea, vendría a darle fuerza y hacerla más viable. Porque si el número de átomos es finito y finitas las combinaciones posibles, claro es que, realizándose éstas desde la eternidad, disminuye inmensamente la improbabilidad de que se efectúe la combinación actual para la existencia del universo. Entre la probabilidad de combinaciones infinitas en un tiempo infinito y la de combinaciones finitas en tiempo infinito, hay una distancia infinita. /

355 La otra impugnación, que es la generalmente aceptada, parte, por el contrario, de lo infinito en combinaciones, átomos y tiempo, y concluye de esa premisa que existe una probabilidad, por decirlo así, infinita de que el mundo no resultaría jamás como producto de una de esas combinaciones posibles. El ejemplo harto conocido de los caracteres de imprenta arrojados al acaso, y de los cuales resultase compuesta «La Ilíada», es insignificante comparado con las improbabilidades de la formación del universo en aquellas condiciones.

El razonamiento, sin embargo, válido como argumento *ad hominem*, procede del mismo falso supuesto en que se colocan los adversarios y que en modo alguno es lógico concederles. /

356 Desde el momento en que se supone que el universo es producto casual de un encuentro de átomos, no sólo el orden físico del mundo, sino el orden matemático, el orden lógico y el psicológico son puramente casuales y, por con-

siguiente, sin significación ni valor real necesario. Y, suprimido el valor objetivo de las leyes intelectuales, lógicas y matemáticas, no queda ni el *número* de átomos, ni la *infinidad* en ellos, ni *combinaciones posibles* en una duración eterna, ni, finalmente, los átomos mismos. Todo nuestro conocer es casual y sin valor demostrable en orden a la realidad de los hechos; por lo tanto, no hay derecho a creer nada posible ni imposible, sino a encerrarse en el escepticismo.

O se supone, pues, en la hipótesis de los átomos que no todo es casual, y en ese caso no hay nada que propiamente lo sea; o se supone que todo es casual, y entonces falta todo para sostener la hipótesis que se intenta formular.

Pero los adversarios, al presentar su hipótesis, no sólo dan implícitamente por supuesto que no todo es casual,
357 sino que limitan la casuali- / dad en los átomos combinables. Porque no se puede dudar que no todos los elementos bastan para todas las cosas, aunque se combinen de todas las maneras posibles. Así, los elementos simples que es dado analizar, como los cuerpos constituidos, tienen condiciones que determinan los modos de su combinación para producir otros cuerpos. Una máquina, por ej., no resultará jamás de simples pedazos de metal, aunque los supongamos realizando combinaciones infinitas, todas las combinaciones posibles desde le eternidad; porque no bastan las combinaciones, es necesario que haya una disposición peculiar en los elementos combinables, es menester que sean *piezas* de máquina las que se combinan, y, por consiguiente, es tan intrínseca y natural la disposición de los elementos de la máquina como que éstos entren en la combinación que se requiere.

Sin estas dos cosas: *ordenación* de elementos a un objeto dado y *combinación* actual de ellos, no se da orden
358 posible; y / los adversarios, que no pueden mostrar un solo ejemplo en la naturaleza donde no entren indispensablemente esos dos factores, omiten hablar del primero de éstos, aunque implícitamente tengan que reconocerlo. Pero admitir una ordenación de elementos a una combinación dada es destruir la hipótesis del acaso, es introducir

subrepticiamente un factor de finalidad que es sustancial y que por sí solo regularía toda la naturaleza.

Dejando, pues, aparte cuanto pudiera observarse referente a la naturaleza y constitución de los átomos, que no hace al objeto de la finalidad, basta lo indicado para hacer ver que no puede suprimirse ésta con el procedimiento del *acaso* y que todo lo que pueda afirmarse en favor de esta tesis no entra ni aun en el terreno de la *posibilidad pura,* sino que se reduce a una representación imaginaria. /

[II

El ordenador es, además, creador]

359 A la solución materialista que acabamos de impugnar, referente a la finalidad y orden del universo, sucede la solución kantiana sobre el mismo punto, como la expone en la *Crítica de la Razón pura.* Según Kant, el orden y finalidad de los seres no prueba que Dios sea creador del mundo; lo que probaría es que existe un *ordenador* de la materia que le ha dado la disposición actual, aunque la materia sea eterna. Mas, añade Kant, como el orden del mundo es contingente y finito, se sigue que el ordenador no es infinito y necesario, o, por lo menos, el orden del mundo no nos conduce a reconocerlo necesario e infinito.

Advirtamos, en primer lugar, que la prueba de la finalidad no es para demostrar que Dios es creador del universo, sino para demostrar su existencia, aunque después se deduzca de ahí la potencia creadora de Dios. Por consiguiente, si el argumento prueba que existe un Ordenador supremo y trascendente, prueba cuanto es menester para que podamos afirmar que Dios existe. /

360 Dada la existencia de un ser ordenador, no es difícil concluir que Él es también creador; porque si, como reconoce Kant y es innegable, el orden del mundo es contingente y, sin embargo, no se lo dio a sí misma la materia, es indudable que ella no es superior al ser contingente de la forma que no tiene y no puede darse a sí propia. Luego la materia es tan dependiente de otro en su ser

como en su forma. Además de esto, es contradictorio que en un ser absoluto y necesario, como sería la materia eterna, haya nada contingente y creado, ni se explica cómo un ente pueda tener existencia absoluta estando subordinado en su forma de ser y en su obrar que se sigue de su manera de ser, a otro ente que le rija y determine. Si el obrar sigue al ser, y el obrar de la materia en el universo está subordinado a Dios, ¿quién puede dudar que el ser de la materia ha de estarlo de igual manera? /

361 El razonamiento de Kant es, además, contradictorio. Afirma éste que la forma y orden del universo puede ser contingente, sin la contingencia de la materia o siendo la materia eterna y necesaria. Al mismo tiempo dice que del orden del mundo no se sigue la existencia de un ordenador infinito, sino de un ordenador contingente como la forma del universo.

Mas si la materia es necesaria y eterna, a pesar de la imperfección que supone la falta de forma, con igual razón, por lo menos, el ser que le da la forma ha de ser necesario y eterno también, puesto que puede dar a la materia lo que ésta no puede darse a sí propia. Por otra parte, para que algún ser pueda obrar sobre un ente necesario y absoluto, es preciso que sea independiente de éste, porque no puede haber en el efecto una virtud operativa que falte en su causa. Y un ser independiente de un ente necesario, o no existe o no puede ser contingente, porque no puede proceder de nada más que de sí mismo.

362 Afirmar, pues, que la materia es nece- / saria y que el Ordenador de la materia no es necesario, es una contradicción manifiesta, que hace inexplicable así el origen del orden como el del Ordenador y el de la potencialidad de la materia, cuya actuación no puede venir de ninguna parte.

Pero supongamos que el ordenador del universo es contingente. ¿Por dónde podremos llegar a la afirmación de una materia eterna? No por la materia en sí, porque no la conocemos más que a través de la forma; no por la forma, porque no es posible deducir de una forma contingente una materia necesaria; no, finalmente, por el ordenador de la materia, porque éste, si algo exige, es que sea

la materia inferior a él y, por lo tanto, contingente, como a éste se le supone. Y henos ahí reducidos a reconocer lo contingente sin poder afirmar la existencia de lo necesario, lo que equivale a reconocer que lo existente es y no es contingente al mismo tiempo. /

[III

La finalidad es objetiva]

363 Tales son las afirmaciones contradictorias a que conduce la crítica kantiana sobre el valor de las causas finales para probar la existencia de Dios. Pero Kant no se limita a lo que acabamos de examinar. En la misma *Crítica de la Razón pura,* después de lo expuesto y de declarar que la teoría de las causas finales es incapaz de demostrar la existencia de un Dios extrínseco al mundo, niega a la finalidad el carácter de principio *entitativo* y real en los seres y lo convierte en principio *mental* y sujetivo, como norma ideal mediante la que nos representamos, bajo una forma y orden dado, el mundo objetivo.

Esta conclusión de Kant en la *Razón pura* constituye la tesis de la *Razón práctica* acerca de la finalidad y ella es la base de la teoría de la finalidad *inmanente* que prevaleció desde Hegel en el panteísmo germánico.

Comencemos por notar la contradicción que hay entre
364 afirmar que el orden del mun- / do no conduce a una causa creadora, sino a una causa ordenadora, relativa o contingente, y sostener, al mismo tiempo, que del orden del mundo no se llega más que a una finalidad ideal y sujetiva, creada por nosotros mismos. El problema de la causalidad teleológica se coloca en el orden real, y, dada la solución primera de Kant, ya refutada, en el mismo orden real no cabe ni es lógico en modo alguno el tránsito a una finalidad ideal.

Si ahora tratamos de examinar la doctrina de Kant sobre el valor objetivo de la finalidad, hallaremos que las apreciaciones de éste son insostenibles.

Sin duda que una finalidad objetiva o real en la naturaleza no impide la existencia de conceptos sujetivos de

finalidad que no concuerden con su realidad objetiva. Esta finalidad sujetiva puede ser de dos maneras: o intentada por el sujeto, para conseguir un fin particular distinto de aquel a que la cosa se ordena, / o simplemente supuesta como finalidad objetiva, en cuanto no aparece demostrado estar en oposición con la verdadera finalidad. Es una hipótesis sobre el objeto y destino de un ente o muchos entes, que se convierte en tesis si llega a demostrarse su verdad, o pierde su significación de hipótesis si se demuestra su falsedad. Así, una hipótesis equivocada sobre Astronomía, antes del conocimiento del mundo de los astros, pudo hacerlos concebir como si su fin último fuese alumbrar a la tierra y servirle de satélites, mientras la tierra, fija e inmóvil, servía de centro a la creación entera. Finalidad sujetiva e hipotética que resultaba discordante de la verdadera finalidad objetiva, como resulta en cualquier orden el error discordante de la verdad.

La finalidad sujetiva en ninguna de las dos formas señaladas puede suprimir la finalidad objetiva; antes la supone. Sin el valor objetivo de la finalidad sería inútil pensar en ninguna finalidad sujetiva, porque no serviría ésta sino para mantenernos en / perpetuo error respecto de la verdad de la naturaleza, naturaleza de la cual formamos parte y de que no podemos aislarnos por mucho que lo intentemos. Por eso mismo, la existencia en nosotros de una finalidad que no es puramente sujetiva e ideal, sino real y objetiva, según nos atestigua la conciencia, es testimonio irrefragable de la verdad de alguna finalidad objetiva. Nosotros, que obramos por un fin y ordenamos medios a fines y tenemos conciencia de realizar nuestra finalidad, estamos demostrando cada día que el fin no es simplemente un concepto de arreglo y orden sujetivo sin valor fuera del entendimiento.

Evidentemente, la teoría de una finalidad ideal sujetiva no puede caber más que allí donde a todas las leyes del espíritu humano se le niegue valor real; en el escepticismo o en el idealismo puro. Donde todo sea sujetivo lo será también la finalidad; donde haya algo objetivo, por lo menos, los actos humanos, allí el fin corresponderá al mundo real. /

367 Habiendo, pues, demostrado en otro lugar [171] cuanto se refiere a la objetividad de nuestras ideas, nada hemos de añadir aquí sobre este punto.

Pero es de advertir que la teoría de los fines no reales de que Kant se declara partidario no es compatible con la teoría kantiana sobre los conceptos. Porque si la finalidad es una forma ideal *a priori* para la percepción sensible, como es el tiempo y el espacio, en su doctrina no podremos conocer cosa alguna sin que advirtamos su finalidad, y esto es absolutamente falso. Y si no es una forma *a priori*, está desligada del carácter sujetivo que Kant le atribuye y únicamente el objeto puede determinar su existencia.

Kant, que reduce el fin a ser puramente una regla para nuestro gobierno, tiene que convenir en que, o nos es dada por la naturaleza en la forma interna que él establece para las categorías del conocer, cosa que no cabe admitir por la razón dicha, o la naturaleza externa nos la ofrece. Porque una regla acerca del orden de la naturaleza, que nada
368 dice res- / pecto de ésta y a la cual nada corresponde en la realidad, es una regla contradictoria y absurda, que ni puede ser útil ni tiene ninguna razón de existir.

Es más, si no hay nada en la naturaleza que responda a la finalidad, no sólo la noción de fin en nosotros es inútil como regla, sino que destruye todo el orden objetivo de los fenómenos que nos es dado conocer. Porque la causalidad final en sí es la inversa de la causalidad eficiente (ya los antiguos decían: *Primum in intentione est ultimum in executione*) y viene a colocarnos en una dirección opuesta a la que corresponde a la causa eficiente, siempre que dejemos de considerarla como eslabonada a ésta. Por lo tanto, negar objetividad a la causa final y reconocerla en la causa eficiente, presentando aquélla como regla sin relación con ésta, es oponer la idea a la realidad y destruir lo objetivo con una norma sujetiva ininteligible. /

---

[171] [V. PFD VIII y IX, passim, y, en especial, IX, 37-52.]

[IV

La finalidad exige una causa trascendente

A.—LA FINALIDAD NO ES PURAMENTE EXTERNA]

369 Hemos advertido ya que la causalidad final por sí misma no aparece como constitutivo de los seres al modo de la causalidad eficiente, sino como una deducción. De ahí proviene que se construyan finalidades sujetivas, hipotéticas y provisionales, antes de alcanzar las objetivas verdaderas, y que sea la experiencia la que nos haga ver la coordenación de fines reales fuera de nosotros. La finalidad aislada de la causalidad eficiente es una hipótesis fundada en la relación de los diversos fenómenos de la experiencia externa, que nos explica el orden del universo, a la manera que el orden que nosotros damos a las cosas responde al fin que nos hemos propuesto realizar.

Este proceso por analogía hace, no sólo que pasemos del mundo *sujetivo* al mundo *objetivo*, sino también que atribuyamos a las cosas una finalidad *inmanente* con sujeción a una causa *trascendente* que la determina.

370 Hemos visto [172] que el tránsito del orden suje- / tivo al objetivo está suficientemente legitimado por todos los títulos que garantizan el valor objetivo de nuestros conceptos, puesto que de ellos se deriva y en ellos se apoya.

Pero no basta concluir por analogía que existe finalidad en el mundo externo; hay que fijar, además, el carácter de ésta, y para ello nos valemos también de la analogía, estableciendo la necesidad de una causa trascendente, o la trascendencia de la finalidad suprema, que produzca los seres a la manera que nosotros producimos las obras de arte.

¿Es legítima esta analogía? ¿Cabe sostener que la causalidad final del universo no está en el mismo universo y necesita de la finalidad de un Artífice, como la causalidad final de una máquina no está en la máquina sin la finalidad del que la hizo?

[172] [V. ll. cc. en la nota anterior.]

Si nos atenemos estrictamente a la finalidad, es necesario responder / de modo negativo. La naturaleza de una obra humana, que exige la finalidad de un artífice, no permite concluir que el universo la exige de la misma suerte. Si se prescinde de su carácter contingente, es imposible llegar a deducir que el mundo necesita por la finalidad un artífice y una inteligencia como lo requieren las obras humanas.

Es evidente, en efecto, que el hombre ejecuta sus obras sobre una materia dada, ajustándose a las leyes de la misma materia, que sólo le es posible combinarlas, prescindiendo de unas para caer dentro de otras. Esta acción artificial se conoce por su carácter extrínseco y por la finalidad externa que acusa respecto de la materia o materias combinadas. Por el contrario, en la naturaleza no aparecen leyes anteriores a que se ajusten sus obras más que las obras mismas, origen de las leyes de ellas derivadas. No hay aquí una acción y, por consiguiente, una finalidad que va de fuera a dentro, como en los trabajos de un artífice, sino una acción y / una finalidad que viene de dentro a fuera, como en entidades autónomas y que tienen en sí lo que exigen para llenar su fin.

En un todo artificial cada parte ni deja de ser lo que es, aunque se separe del todo, ni todas ellas son capaces de producir el menor elemento necesario para el conjunto; en una máquina cualquiera no es la máquina la que produce el engranaje, ni cuida de la renovación y buen estado de sus componentes si no son directa e inmediatamente atendidos de modo extrínseco.

En las obras de la naturaleza podemos ver lo opuesto. Las partes dependen del todo y se subordinan a él de tal suerte que el todo atiende a la conservación del todo y a su renovación, sin que se vea la necesidad de influencia extrínseca alguna.

En las obras de arte falta toda manifestación vital y, por consiguiente, la virtud reproductiva, que es un modo de propia conservación. Lo contrario acontece en el mundo natural, donde un ente vivo atiende, no sólo a su propia existencia sino a la conservación de su tipo o especie sin ajena intervención y por intrínseca finalidad. /

373 En una palabra, la naturaleza se nos ofrece a sí misma como un todo con virtud de constituirse, de renovarse y de reproducirse, realizando su fin con toda la plenitud que le es menester para ser lo que es, cosa que inútilmente se intentaría buscar en los productos de artificio y ordenados bajo los fines de los hombres.

Síguese de aquí que existe una profunda diferencia entre el modo de la acción de la naturaleza y el modo de la ación del hombre sobre ella. Y, siendo ésta el medio de determinar la finalidad, resulta que no son comparables la naturaleza y el arte en orden a sus causas finales. /

374 Es muy usual este argumento de la existencia de Dios: Una obra de arte, por ej., una máquina, supone un artífice y es imposible figurárnosla sin la finalidad del que la produjo. Luego con mucha más razón la máquina del universo, inmensamente superior a las obras de los hombres, supone un artífice soberano, cuya finalidad se refleja en el orden admirable de lo creado.

Este razonamiento, en cuanto en él va implícita la idea de contingencia del mundo, es admisible; pero en cuanto se apoye exclusivamente en la analogía de la máquina del universo con un artefacto humano, no tiene valor alguno. Es un sofisma por el cual se transforma gratuitamente la virtud formativa y conservadora de la naturaleza en elemento extrínseco y yuxtapuesto, tomando como equivalentes los productos de la naturaleza y los del arte. En esta
375 hipótesis, no habría ley alguna / natural que proceda del ser íntimo de las cosas, como ninguna hay en las construcciones artísticas como tales fuera de la inmediata determinación del artista. El movimiento, en todas sus manifestaciones, sería más imposible en el universo, sin la directa y exclusiva acción de Dios, que lo es el de una máquina, después de construida, sin la intervención de su autor, porque para el movimiento de una máquina se utilizan las fuerzas de la naturaleza; mas para el movimiento en la naturaleza, si ella no tiene en sí virtud propia, no hay otro recurso que suponer a Dios moviendo todo lo que se mueve, que es suprimir la causalidad en la naturaleza y declarar legítimo el *ocasionalismo*.

O la naturaleza tiene causalidad en sí y, por consiguiente, finalidad, o no tiene ni lo uno ni lo otro. Si lo primero, no se puede comparar a las obras artificiales ni cabe invocar la finalidad de un agente externo, mientras no se pruebe la *contingencia* del mundo y de su finalidad; si lo segundo, la naturaleza como tal desaparece y no existen causas
376 naturales, sino Dios que se revela en ellas. De esta / suerte, a fuerza de pretender aproximar a Dios a la naturaleza, se convierte a la naturaleza en elemento divino o se hace de Dios un elemento de ella.

[B.—LA FINALIDAD NO ES EXCLUSIVAMENTE INTERNA]

Síguese de lo dicho que en la finalidad pura no hay argumento válido para demostrar la existencia de Dios si no va asociado al argumento de la contingencia, del cual constituye únicamente una variante.

Mas ¿cómo se prueba la contingencia de una finalidad, si la naturaleza tiene un fin interno e inmanente que hace se baste a sí misma para realizar su perfecta evolución y desarrollo?

Ciertamente, la finalidad *interna*, que equivale a la finalidad inmanente, si es interna en absoluto no puede dejar de ser necesaria e incapaz de ser producida por ninguna causa ajena a la naturaleza a que pertenece. Dios tiene finalidad interna plenísima, que en Él comienza y en Él termina, realizando la entidad suma, fuente de todas las demás. /

377 Por el contrario, la finalidad *externa* excluye la necesidad intrínseca y sobreviene a las cosas ya constituidas por intervención de un agente extrínseco.

En la finalidad *interna* el agente se ordena a sí mismo de suerte que el fin sale de la naturaleza y tiene por objeto la conservación o perfeción de la naturaleza misma en que termina. Las hojas del árbol, dice Kant, son producto del árbol, pero sirven, al mismo tiempo, para conservarlo. Son, simultáneamente, *fin* y *medios* respecto de una naturaleza, que es lo que caracteriza a la finalidad interna.

En la finalidad *externa* una cosa se ordena a otra por intervención de un agente exterior a ambas, de quien pro-

cede la ordenación de dichos entes y en quien se origina la finalidad intentada. En este caso, una cosa es *medio* respecto de otra o ambas lo son respecto de una tercera, pero de una manera *accidental* e *hipotética*. Cuando toma-
378 mos el agua / de una fuente y la dedicamos a regar un jardín para que no se marchiten sus flores, la finalidad que damos al agua es extrínseca a ella y se reduce a servirnos de *medio* respecto de otro fin ulterior. Es éste un fin que no existe sin nuestra intervención y, por consiguiente, *accidental* y ajeno al agua utilizada, contra lo que acontece en la finalidad *interna*.

Evidentemente, toda finalidad *externa* supone una finalidad *interna*, porque todo lo que puede servir como *medio* posee una naturaleza ordenada a algo, capaz, sin duda, de servir al fin extrínseco que nos proponemos, pero independiente y anterior a nuestro propósito. Aunque considerásemos a un ente como *medio* puro respecto de un fin, vendríamos a parar a una finalidad interna de que formase parte dicho *medio*, porque, de otra suerte, todos los fines serían relativos o medios respecto de otros fines, sin llegar jamás a un fin absoluto, lo cual es imposible. /

379 Ahora bien, hemos impugnado la doctrina de los que, para probar la existencia de Dios, convierten la finalidad del mundo en puramente *extrínseca* y la asimilan a una obra de arte humano. Mas si esto constituye un extremo inadmisible, el extremo opuesto, que hace exclusivamente *intrínseca* la finalidad propia del universo, no es menos inaceptable y falso.

Así como la finalidad *extrínseca* suprime la naturaleza para colocar a Dios en su lugar, la finalidad *intrínseca* pura suprime a Dios, sustituyéndolo por la naturaleza. La inmanencia absoluta de la finalidad no puede darse más que en el ser absoluto, y si el universo es expresión de esta inmanencia, él constituye lo absoluto, que es la tesis del panteísmo trascendente. Hegel, en efecto, no sólo reconoce la causa final, sino que hace depender todo de una finalidad inmanente que domina lo absoluto. La causa eficiente no representa en su doctrina más que un movimiento /
380 ciego hacia un término que aparece distinto cuando la naturaleza aún no se ofrece como idéntica a sí misma. La cau-

sa final, por el contrario, se pone como conteniendo en sí su determinación y su efecto, por lo cual al obrar no sale de sí, sino que se desarrolla dentro de sí propia, realizando la universalidad del ser.

Desde luego, esta teoría de causa final da como lógico y legítimamente establecido que de la existencia de la finalidad inmanente se sigue que sea inmanente la causa de la finalidad. Si esto fuese lógico, la finalidad inmanente sería absoluta por necesidad, porque representaría la causa primera del ser que obra por sí mismo. Mas eso es precisamente lo que hay que probar y que en modo alguno puede ser demostrado. Antes bien, el testimonio de nuestra conciencia y el de toda la naturaleza ponen de manifiesto que la inmanencia de la finalidad exige la cooperación de causas no inmanentes para la realización de dicha finali-
381 dad y, por consiguiente, / excluye radicalmente la inmanencia de la causa de la finalidad.

No hay, en efecto, un solo ser en la naturaleza, de cuantos conocemos en su finalidad interna, que se baste a sí mismo para realizar su fin y se aisle en absoluto de los medios que constituyen la finalidad externa respecto de aquélla. El hombre, que aparece como el ser más capaz de finalidad interna por su triple manifestación vital, vegetativa, sensitiva e intelectiva, está subordinado en esos tres aspectos de su actividad a múltiples elementos no inmanentes que, sin embargo, están ordenados como a su fin a proporcionar cuanto falta a la finalidad inmanente para su desarrollo. Sin esa variadísima seria de condiciones que forman lo que llamamos *medio*, ni el hombre ni ser orgánico alguno puede desenvolver su actividad y realizar su fin. Un grano de trigo tiene la virtud inmanente de la espiga que de él debe salir, como finalidad de aquella vir-
382 tud, / pero a condición de que se siembre en tierra apta para que pueda germinar en época dada del año y que los accidentes atmosféricos le sean favorables. Sin esto, la finalidad inmanente no es nada, y esto es cabalmente lo que constituye la *finalidad externa* de que antes hemos hablado, según la cual dos seres se ordenan el uno al otro en la relación de medio a fin, aunque lo que sirve de medio sea susceptible de ser utilizado para fines diversos.

Síguese de aquí que así como no hay finalidad externa absoluta, tampoco existe en el universo absoluta finalidad interna, sino que la finalidad interna y la externa hállanse eslabonadas y se exigen mutuamente. La ley suprema de las relaciones que constituyen el sistema del ser y del conocer finitos aparece en toda su plenitud en este nexo de
383 fines inmanentes y no inmanentes, porque / estos dos órdenes de finalidad son un centro de relación que enlaza cuanto existe en el mundo, subordinando unos seres a otros seres, unas categorías a otras categorías, hasta constituir el todo complejo de la realidad humana y de la realidad cósmica.

Está tan lejos de excluir la finalidad inmanente la cooperación de la no inmanente que reputamos tanto más noble un ser cuantos más seres distintos se ordenan a él y pueda éste utilizarlos en su servicio y disfrutar de sus cualidades. Por eso decimos que el hombre, el ser de mayor causalidad inmanente, es rey de la creación, porque más que otro alguno dispone para sus fines de la naturaleza como medio; esto es, utiliza en grado sumo la finalidad extrínseca como complemento de la intrínseca e inmanente.

Hay más. Ninguno de los sistemas que proclaman como exclusiva la finalidad inmanente se atienen a ella de una manera absoluta. El panteísmo reconoce siempre una *trascendencia* como razón de la evolución del mundo, sin lo
384 cual sería imposible toda / manifestación del ser bajo la forma de lo finito, y Hegel, el patrocinador supremo de la inmanencia, rompe con ella al echar las bases de su propio sistema. Él reconoce finalidad inmanente en cada individuo, pero en vez de declarar autónomo al individuo y fuente de su finalidad, coloca, al contrario, la causa de ella en la *idea* como expresión de la especie. A su vez, la especie, en cuanto colección de individuos, tampoco tiene en sí la razón de su finalidad inmanente, sino en el tipo más general de la idea, de la cual son determinaciones las formas particulares o subtipos. Es decir, que la finalidad en las manifestaciones todas de lo finito como tal es siempre y necesariamente extrínseca a ellas, o, lo que es igual, excluyen la inmanencia del fin en sí mismas por exigencia esencial de las evoluciones finitas de la idea.

Toda teoría panteista, por el dualimo esencial que exige dentro de la pretendida unidad de naturaleza, envuelve una contradicción perenne entre la inmanencia y la tras-
385 cenden- / cia, porque, si, en cuanto unidad de lo infinito, no puede menos de exigir una finalidad inmanente en absoluto, en cuanto evolución de formas reales finitas reclama la exclusión de la inmanencia absoluta, so pena de hacer desaparecer las formas de lo finito. Pero, suprimida la realidad de las manifestaciones finitas, únicas que nos es dado conocer, es imposible llegar a la realidad de lo infinito; por consiguiente, suprimida la finalidad trascendente, la finalidad inmanente desaparece, o, por lo menos, el hombre no puede llegar a conocer su existencia, como no llega a conocer lo infinito sino por deducción y a través de las entidades finitas.

La finalidad inmanente en lo finito, por lo mismo que no es absoluta, exige como condición la finalidad trascendente de lo infinito y como complemento la finalidad ex-
386 terna o de trascendencia relativa. Por eso nin- / gún ser finito se basta a sí propio para ser ni para obrar; por eso se subordinan unos entes a otros entes, y unos sirven de condición a otros, constituyendo la inmensa trama de formas relativas, de cuyo engranaje resulta la constitución del universo. Bien podemos afirmar que en este sentido la causalidad final constituye un círculo, como dicen los hegelianos, donde todo coopera a la realización del fin del todo. La diferencia está en que, mientras el hegelianismo no puede salir del proceso de lo inmanente sobre sí mismo, que es y no es absoluto por contradicción intrínseca al sistema, en la doctrina que exponemos el proceso se realiza entre lo inmanente y trascendente, exigiéndose y completándose ambos en la esfera de lo finito para permitir así la diversidad real dentro de la unidad ordenada del universo. Y, mientras en la escuela de Hegel la serie infinita queda siempre abierta, sin que sea posible que el fin llegue a realizarse plenamente y que lo absoluto retorne al punto de donde procede, en lo cual se manifiesta doble-
387 mente el / absurdo del sistema, en esta otra doctrina la finalidad se realiza en toda su plenitud finita y queda a

salvo el ser de lo absoluto, que sólo es condición y no materia de las evoluciones de lo contingente.

De esta suerte, el círculo queda cerrado dentro de lo finito por un sistema de relaciones entre las cosas que es origen y fuente de la unidad, y, al mismo tiempo, por la diversidad de los seres que integran esta unidad, representando en ella la contingencia de cada uno y del todo resultante, revélase la necesidad de una relación trascendente a lo infinito, cual centro supremo de todas las manifestaciones de la finalidad de lo finito.

[C.—LA FINALIDAD EXTERNA E INTERNA Y LA EXISTENCIA DE DIOS]

Por lo expuesto aparece cómo ni la finalidad externa pura basta para demostrar la existencia de Dios, porque en realidad suprime la naturaleza en que se intenta fundar el argumento, ni la finalidad interna pura es compatible con la demostración que se desea, porque hace de la naturaleza una entidad absoluta. Sólo la finalidad interna y externa, completándose mutuamente y expresando en
388 ello la contingencia del todo, / puede ser base de una argumentación en favor de la existencia de Dios.

Mas ¿cómo se determina la relación entre la finalidad interna y la finalidad externa en las obras de la naturaleza para poder deducir de ahí la contingencia del universo? Porque si la finalidad interna, siendo inmanente y esencial, representativa del ser de la cosa, exige como complemento natural una finalidad externa, ésta será a modo de continuación de la finalidad de la cosa, y, por consiguiente, participará de su condición y naturaleza. Un pedazo de tierra en sí considerado no tiene como finalidad propia el servir de medio a una especie de vegetación dada y, por consiguiente, este fin aparece externo y accidental en el referido terreno; mas, si un orden dado de vegetación es imposible sin la tierra con tales cualidades, es indu-
389 dable que / para concebir realizándose dicha vegetación se requiere por exigencia natural el terreno correspondiente. De suerte que en la finalidad de aquella vida vegetal entra como factor interno, no sólo la planta que vive,

sino la tierra por la cual vive, y lo que creíamos finalidad externa y libremente determinada por el agricultor respecto de ordenar tal tierra a tal planta, es finalidad interna y propia, en virtud de la cual la planta se ordena al terreno para vivir y el terreno a la planta para darle elementos de vida.

De aquí resulta que lo que denominamos finalidad externa y trascendente en la naturaleza, contraponiéndola a la finalidad interna e inmanente, no es externa sino en apariencia y, a lo más, de una manera impropia, en cuanto se trata de relación entre entes materialmente distintos. Pero es claro que la distinción material de los entes
390 no quita ni pone en / orden a la finalidad interna de ellos entre sí y en el encadenamiento del universo; de otra suerte, ni aun dentro de un mismo ser podría hallarse finalidad intrínseca, siempre que en él se den elementos distintos que lo integren.

Llegamos, pues, a la conclusión de que, o la naturaleza toda, en su conjunto y en sus elementos primordiales, es un simple artefacto en el cual unas cosas se ordenan a otras por la exclusiva eficiencia de una voluntad suprema, de suerte que no haya nada que no sea fruto de dicha voluntad, o la naturaleza tiene normas esenciales independientes de libre elección, y, en este caso, la subordinación de los seres entre sí tiene por fundamento una finalidad tan intrínseca e inmanente como las leyes que representan los seres e implican el tipo de cada esencia. En esta hipótesis, la finalidad del mundo en su conjunto no es
391 sino una / finalidad de inmanencia donde todos los seres cooperan al ser del todo y producen el nexo integral que se traduce en unidad del universo.

En la teoría escolástica de las *esencias* como inmutables, independientemente de la potencia divina, la finalidad de las cosas no puede menos de ser inmanente y necesaria como el tipo esencial que las representa, y el universo está, por consiguiente, sometido en su constitución esencial a las leyes inmutables de una inmanencia que es abiertamente incompatible con la acción providencial de Dios sobre los seres y sus relaciones entre sí, que sólo puede ejercitarse en aquello que es objeto de finalidad

externa, por ser la única libremente establecida y libremente alterable. /

392 Y es de ver cómo los mismos, en general, que sostienen la realidad de los tipos esenciales eternos y que, de conformidad con eso, no pueden menos de excluir de ellos la finalidad externa y voluntaria, cuando se trata de demostrar la existencia de Dios se apartan en absoluto de aquella doctrina de las esencias y consideran al mundo y a las cosas que lo componen cual si fuesen obras de puro arte sin finalidad interna alguna y sometidas en un todo a la finalidad externa que Dios, según su voluntad, les dio.

Con esta evidente contradicción se pasa de un extremo a otro extremo y ambos inaceptables. De la finalidad inmanente, que reclaman las esencias inmutables, se viene a la exclusiva finalidad trascendente y externa, que rompe con toda inmutabilidad y hace revivir el ocasionalismo en la actividad y fin de los seres.

Existe una finalidad interna en los elementos del universo y existe una finalidad externa, como queda dicho.

393 Pero, por lo mismo que / ambas se exigen y se completan, no pueden ser antitéticas y excluirse mutuamente, como sucede explicando la finalidad interna por las esencias inmutables y la finalidad externa por los productos del artificio humano.

Y es que no hay tipos inmutables de los seres más que como concepción refleja o como idea por exigencia natural del espíritu. La naturaleza entera es una obra de arte con todas sus normas, su actividad y sus leyes, como lo es el entendimiento mismo que las percibe y que por esto sólo se pretende ponerlo en posesión de medidas supremas e inmutables respecto de los demás entes, cual si el alma intelectiva no fuese un ser de la naturaleza, dispuesto, como todos los existentes, según un orden dado, correspondiendo al fin a que está destinado con el conjunto del universo.

394 Pero si la naturaleza es una obra de arte, / no lo es a la manera de las producciones humanas, que suponen siempre los seres constituidos, cuyas fuerzas sólo pueden combinar. Por esto mismo, es arte de categoría distinta y superior la de la constitución del universo, puesto que su

Artífice, no sólo dispuso la manera y orden de los seres, sino que los hizo al mismo tiempo dotados de la actividad y de las energías que desarrollan y manifiestan, ya por sí solos, ya bajo la acción de la humana industria. En cuanto dicha actividad es dada en la naturaleza de cada ser según sus leyes, el ocasionalismo queda excluido y aparece en el mundo la finalidad que hemos dicho interna e inmanente. En cuanto estas energías particulares no pueden desarrollarse aisladamente y exigen ser completadas en el conjunto con otras energías diversas hasta eslabonar en uni-
395 dad la variedad / de la creación, se nos ofrece la finalidad externa y trascendente, que no sólo está fuera de cada ser particular, sino que pudiera no existir en el conjunto de los seres particulares, aunque de hecho sea como una continuación de la finalidad inmanente a cuya evolución y manifestaciones está ordenada. Así se explica cómo de hecho existe continuidad entre la finalidad interna y la finalidad externa, y, al mismo tiempo, a pesar de ser ésta complemento de aquélla, pudiera existir la una sin la otra, cosa imposible de entender cuando la primera finalidad se establece sobre una necesidad intrínseca y la segunda, complemento indispensable de aquélla, se hace depender de la voluntad libre del Hacedor.

He ahí por qué la Escritura considera a la naturaleza como obra de arte y por qué es válido el argumento, con tanta frecuencia utilizado en ella, de la sabiduría que revela el artificio del universo como prueba de la existencia de Dios.

He ahí también por qué el argumento de la finalidad envuelve el de la contingencia.

APÉNDICES

[I

TRANSCRIPCIÓN LITERAL DEL FRAGMENTO

ED-E 248-259 [1]]

248 El pensamiento cristiano, que es, ante todo, un pensamiento lógico y coherente, no puede por eso mismo menos de ofrecerse como pensamiento *pluralista* por exigencia primaria de la razón y del buen sentido. Este *pluralismo*, que aparece como base inconmovible en toda función psicológica y se refleja en cada una de las relaciones entre el sujeto y el objeto; en toda función lógica donde haya algo predicable de una cosa; en las proyecciones mismas de la vida del sentimiento (variante, al fin, de las funciones psíquicas), y a donde acaba por relegar el monismo todo el contenido de las ideas teológicas, este pluralismo, decimos, no puede menos de informar todo valor ontológóico / y evidencia se releva [2] la ley de la *pluralidad* en
249 todos los órdenes del ser y del conocer. Por eso, no es de extrañar que fuera de la filosofía cristiana y de la doctrina materialista haya quienes, en frente a la tesis de la unidad originaria del monismo, sostengan la tesis de un pluralis-

---

[1] [Como a su tiempo advertimos, y por los motivos oportunamente indicados (v. ED-E, notas números 106, 126, 127 y 129), omitimos en nuestra sistematización la mayor parte de este fragmento. Los únicos textos entonces reproducidos los ponemos aquí de manifiesto, transcribiéndolos en cursiva.]

[2] [El hiato es del propio original.]

mo radical originario de donde se deriva la aspiración subsiguiente a la unidad. Schelling y Renouvier encuéntranse con igual derecho sosteniendo explícitamente los respectivos extremos indicados, cuyos precedentes sería fácil hallar en otras etapas del pensamiento filosófico.

Un criterio legítimo en la materia hace ver, a tenor de lo indicado, que tan radicalmente incapaz es la doctrina monista de explicar la divergencia pluralista de los seres o manifestaciones entre sí irreductibles del ser, como incapacitado se halla en absoluto un pluralismo radical [para
250 explicar] la / convergencia de los seres sin un supremo principio de unidad. La pluralidad en relación ordenada exige una subordinación que es ley de unidad, y, a su vez, esta ley de unidad no puede menos, por el carácter mismo contingente de los seres en que se manifiesta, de exigir y proclamar la existencia de un centro supremo, de un ser primero único en rededor del cual y por exigencia interna y metafísica se agrupan los seres finitos, constituyendo la unidad del conjunto del universo sobre [el] pluralismo esencial que la determina.

Fácilmente se advierte por lo indicado y por lo que aparece ampliamente expuesto en esta obra que es error crasísimo de los filosófos de la *identidad* el afirmar que la idea de Dios como distinto del mundo y causa de él es
251 una creación del / pensamiento cristiano, a manera de adaptación extrínseca de la filosofía a los postulados de la creencia, al ser teológicamente sistematizados. De esta suerte, Dios es concebido como *un ser* del cual procede todo ser (Hegel), como una *vida* divina de donde deriva toda vida (Paulsen), como una *voluntad* infinita cuyo término creativo es el universo (Wundt). El *pluralismo* real no sólo aparece como verdadera base inquebrantable de toda percepción psicológica (en la variedad de relaciones del sujeto y objeto) [3], de toda función lógica, si ha de responder a algo el humano conocer por ideas y juicios, y en la vida misma del sentimiento (variante, al fin, de las funciones psíquicas), a donde viene a relegar el monismo

[3] [El texto de estas tres líneas anteriores, a partir del punto, está tachado por A. R. No obstante lo cual, lo reproducimos para evitar la incongruencia que su omisión hubiera originado en el contexto.]

todo el contenido de las ideas teológicas, sino que ontológicamente [4]

El pensamiento cristiano, que es, ante todo, un pensamiento lógico y coherente, no puede menos de ser un pensamiento pluralista en oposición a las aspiraciones del monismo en sus diversas formas por exigencias de la razón
252 *y del buen sentido. Este pluralismo, / que aparece como base inquebrantable en toda percepción psicológica y se refleja en cada una de las relaciones del sujeto y del objeto; en toda función lógica donde haya verdad predicable de un objeto concreto; en las proyecciones mismas de la vida del sentimiento, variante, al fin, de las funciones psíquicas a donde viene el monismo a relegar todo el contenido de las ideas religiosas; este pluralismo, decimos, no puede menos de informar todo valor ontológico que la cognoscibilidad humana alcance, por lo mismo que invade todas las manifestaciones de la vida y se impone, por eso mismo, en todas las esferas del conocer, sea éste filosófico o teológico, como elemento primordial anterior y superior a toda fórmula de creencia. De ahí el eslabonamiento intrínseco y sustancial que se origina mediante las relaciones de subordinación en los seres a que antes nos hemos refe-*
253 *rido y que pre- / ceden a todo postulado de creencia, como base indispensable para sostenerla racionalmente.* A parte de esto, bastaría recordar los dos grandes representantes de la escuela socrática, Platón y Aristóteles, con su doctrina fundamentalmente pluralista, para mostrar, aun históricamente, la falsedad de que el pluralismo sea una filosofía de yuxtaposición que necesite el sostén y apoyo de una doctrina teológica para subsistir.

El sistema teológico cristiano no pretende ni ha pretendido jamás crear los principios filosóficos, sino que, por el contrario, los presupone y reconoce, como es menester para que pueda subsistir. Por eso la teología cristiana no
254 *puede / menos de rechazar toda teoría en que el valor objetivo de los principios racionales se quiera hacer derivar de la teología misma en cuanto creencia, que es destituirla de toda base de prueba y de todo criterio que ante*

[4] [El texto queda así incompleto en el original.]

la razón pueda justificarla. Por eso mismo, contra los sistemas fideísta o tradicionalista, *la teología cristiana sostiene y proclama que, lógica y cronológicamente, antes es la infalibilidad natural humana en orden a las verdades evidentes que la infalibilidad dogmática, la cual nunca podría justificarse racionalmente sin la primera. Es esto, por el contrario, lo que justamente acontece en los sistemas monistas, los cuales, para justificar su existencia, tienen que colocarse fuera de toda actuación intelectiva y racional, que evidentemente les es opuesta, fingiendo un momento*
255 *prelógico y prepsicológico de realidad / o idealidad amorfa, según las respectivas teorías, al cual, sin embargo, sólo utilizando las funciones de la razón, de antemano desechadas, pueden llegar; y así, después de renunciar al valor de todo raciocinio, no sólo lo introducen subrepticiamente con flagrante contradicción por necesidad ineludible, sino que, sobre el substratum de esa actuación puramente psíquica, elaboran todo el sistema a que sin otra base pretenden dar subsistencia metafísica. Y, lo que es más, pretenden que esa construcción refleja del espíritu pueda subsistir, suprimiendo la percepción directa como falsa e inestable, que proporciona a la refleja sus elementos.*

En los sistemas *monistas,* la realidad de Dios aparece como un *término* y no como un principio de los seres, porque, para que pueda contener la totalidad de la vida y del ser, es menester que alcance a sus últimas evoluciones. Por eso, Dios en tal doctrina no es *un ser,* como queda indicado, sino *el ser* abstracto e indeterminado; no es *una*
256 *vida,* sino *la vida; /* no es *una causa,* sino *la actividad.* Es decir, está constituido por el término de una abstracción, que, no obstante presuponer los objetos sobre los cuales se elabora, incluyendo el *yo* que actúa necesariamente en constituirlo, se quiere que, como algo indeterminado y, por lo tanto, sin existencia concreta, los preceda, como algo indeterminable que, sin embargo, los determine en sí misma y sea al mismo tiempo causa y efecto, principio de los seres concretos y función comprehensiva de todos ellos, sin que haya manera lógica de salir de ese cúmulo de aserciones contradictorias sobre una base gratuita e indemostrable.

El concepto de la Divinidad en el *monismo* va, además, envuelto en múltiples absurdos que reflejan los defectos radicales del sistema y ponen de manifiesto que la única
257 teoría del *ser* es la teoría / traducible en ideas, por lo mismo que invade todas las manifestaciones de la vida y se impone en todas las esferas del conocer, sea éste del orden físico o filosófico, con anterioridad a toda fórmula teológica o puramente religiosa. Bastaría, por otra parte, recordar, entre los más significados sostenedores del pluralismo, a Platón y Aristóteles para mostrar, aun históricamente, la falsedad de que el dualismo fundamental del ser y el pluralismo de lo finito sean una filosofía de yuxtaposición, elaborada para servicio de una forma de creencia.

El sistema teológico cristiano no pretende ni puede pretender la creación de principios filosóficos, sino que, a la inversa, los presupone y reconoce por exigencia interna de su propia naturaleza para poder subsistir. Por ello, la teología se esfuerza en que se mantengan incólumes los
258 dictados legítimos de la razón / y rechaza toda teoría en la cual se pretenda derivar el valor objetivo de los principios filosóficos, de los principios teológicos en cuanto creencia, por cuanto equivaldría a destituir a ésta de toda base de justificación racional y de todo criterio para poder justipreciar su verdad. Sabido es que los sistemas *fideista* y *tradicionalista*, como todas las variantes del sentimentalismo agnóstico, son reprobados en la teología, la cual sostiene y proclama que, lógica y cronológicamente, es antes en el humano conocer la infalibidad natural respecto de las verdades evidentes que la infabilidad dogmática, incapaz de sostenerse ante la razón, si faltase la primera.

Lo contrario acontece justamente con los sostenedores del sistema monista, los cuales, para elaborar sus doctrinas, comienzan por colocarse fuera de toda actuación directa cognoscitiva y racional, que les es abiertamente con-
259 traria, / llegando así a voluntad a[5] un momento prelógico y prepsicológico de supuesta realidad o idealidad

[5] [Sustituimos la palabra «en» que consigna el original refiriéndose a una redacción («... colocándose así a voluntad...») luego modificada.]

amorfa, a donde, sin embargo, sólo utilizando las funciones de la razón, de antemano desechadas, al rechazar sus principios directos, les es posible llegar. De esta suerte, después de renunciar a lo que es base de toda función intelectiva, sobre el substratum de una actuación puramente psíquica no vacilan elaborar el conjunto sistemático, al cual, sin otros cimientos, dan valor de realidad.

[II

EXTRACTOS DE LECTURAS
(Ms. EDE 1-22)

EL LÍMITE DE LO INFINITO
(«Anales», enero 1908 [1])

La idea de relación universal

Es indudable que la idea de la Actividad infinita está profundamente arraigada en los modernos. Si conocemos el *yo*, no lo conocemos sino en sus relaciones con lo exterior...

El exterior nos aparece como un orden de infinidad. El interior es otro orden de infinidad en la capacidad cognoscitiva. El Yo es el centro de esas dos infinidades, donde necesariamente se contrastan.

Mas la idea de lo infinito no excluye la multiplicidad de subsistencias.

Todas ellas se enlazan entre sí en el orden de lo creado, constituyendo como un tipo único, tan universal como el universo. En sus mismas relaciones constituyen una sustancia común única. Pero en ella no se confunden los seres, sino que, distinguiéndose, se enlazan, y, enlazándose, dan la unidad. Tampoco en los seres subsistentes desaparece la individualidad de los componentes. Sólo que, respecto del

[1] [A. R. consigna aquí el nombre del autor, nombre que resulta ilegible por el estado del original.]

universo, un ser es más que elemento, como en la casa las puertas son subsistentes y respecto de ella no lo son.

En este sentido existe una sustancia. Pero lejos de llevar al panteísmo, lo excluye. La oposición en las relaciones no cabe dentro del panteísmo. Tampoco la causa primera puede aislarse, pues no es posible entonces oposición.

Un concepto fundamental de la Teología y de la Filosofía cristiana es el de la Trinidad, y la Trinidad expresa la unidad dentro de las relaciones; bien es verdad que no es unidad abstracta como la que resulta de todos los seres creados. Pero si el ser resulta de las relaciones, en cuanto constituyen entre sí el ser de la sustancia, puede aplicarse a Dios como a los demás seres. Las relaciones multiplican las personas sin dividir la sustancia, y así sucede en esta doctrina: la sustancia resulta del ser íntimo de las relaciones, que son toda la entidad de cada persona, porque ellas son lo primitivo en su ser. La relación es esencial a la sustancia en Dios y en la criatura. Dios es una oposición subsistente, como toda sustancia. ¿No es posible formar del cosmos una idea de sustancia, como de la de Dios?

En virtud de las relaciones, estamos en presencia de entidades subsistentes e individuales. La unidad actual del cosmos reclama una unidad primordial de las fuerzas que le componen. Mas esta unidad no existe en el átomo, una mónada primera; nada impide que se conciba como realizándose en cada uno de los términos de una relación necesaria, admitiendo, bajo relaciones finitas, una relación esencial a toda existencia. Esta idea presenta el monoteísmo y el panteísmo a salvo de las dificultades de uno y otro.

La actividad infinita

Existen fenómenos dependientes e independientes de la voluntad que dependen de una actividad. Según se considera la actividad en sí misma o en sus relaciones, adquieren el carácter de *sustancias* o de *causas*. Todo lo que conocemos se manifiesta en una relación, y sin ella nada pode-

mos conocer. La continuidad de relaciones se impone en todos los seres, como en las relaciones mismas.

El tiempo es una relación pasado-presente-futuro. La noción de la individualidad relativa no puede admitirse sin buscar los términos de la relación. Todo el ser de las relaciones se realiza dentro de todo el ser de las cosas.

La sustancia y las subsistencias

La diferencia de las subsistencias depende de las diferencias de relaciones y, por consiguiente, «la razón de la existencia de las subsistencias es puramente relativa».

La sustancia, considerada como resultante del conjunto de los seres, no se realiza fuera de las *subsistencias*, y éstas se reducen a actividades indivisibles, que han de ser los factores simples de todo compuesto. Pero lo simple no se puede concebir como habiendo existido nunca fuera del compuesto, por las relaciones que le ligan. «La sustancia está realizada en las subsistencias simples, en cada una de las cuales existe sin división y que se individualiza mediante relaciones».

La acción que une una sustancia simple a otra no es acción que viene de afuera, sino acción inmanente, siendo la misma sustancia en relaciones diferentes sujeto y objeto de la acción. En cuanto la actividad sustancial se ordena a realizar la sustancia univeral es una actividad infinita; en cuanto se ordena a lo *múltiple*, fuera de lo cual no tiene entidad la sustancia, es finita en sus dos términos. La sustancia se concibe en relación y la relación «como poniendo la sustancia en presencia de ella misma y como individualizando los términos por la imposibilidad de su identificación».

Cada sustancia simple, siendo infinitamente diferente de las otras, o sea, manifestando de una manera especial la sustancia infinita, es necesario que haya en cada una una razón de imposibilidad de confundirla con otra.

Ninguna subsistencia fuera de la sustancia universal; por eso, el orden viene de afuera a dentro.

La generación infinita

«El universo no es una subsistencia simple, ni una suma de subsistencias simples; es un compuesto de sustancias simples. Por eso, para la inteligencia de lo real, debe partirse, no de lo simple, sino de lo compuesto. La composición supone lógicamente lo simple; pero ontológicamente no hay simples aislados. Lo simple no se concibe sino como término de relación». No se puede, pues, concebir el universo como formado de átomos, sino de relaciones. La subsistencia no es más que la unidad supuesta por toda pluralidad y no «una suerte de sustancia, cuya acción sería el accidente». La relación, haciendo la sustancia indivisible en dos realidades infinitas, no es una acción transitiva, sino inmanente.

Composición infinita

Ninguna subsistencia simple existe fuera del compuesto, y la composición universal es la última razón de la existencia; por eso, las relaciones son del todo e infinitas. Pero esto supone organismos y entidades finitas.

La creación

Es necesario en ella oposición, y ninguna cosa particular es querida sino por lo universal; sólo nosotros las aislamos.

El Bien y el Mal.

SOBRE EL FRAGMATISMO DE NIETZSCHE

(R. Berthelot, «Rev. de Metaphysique», julio de 1908)

Pueden distinguirse con William James tres sentidos principales en la palabra *pragmatismo*. Puede considerarse como una cierta disposición del alma; luego, de un modo más preciso, como una concepción de la verdad, que sería como la conden-

sación o cristalización del estado del alma. Según esta teoría, las verdades particulares y la teoría de la verdad son creadas por «la acción», por la «práctica», por la «vida»... La distinción entre lo verdadero y lo falso no es suprimida como en el escepticismo, pero pierde la significación que le dan los filósofos. Su valor no es relativo al conocimiento, sino a la acción; no a la teoría, sino a la práctica.

Por último, el pragmatismo designa una teoría del universo. Es la teoría según la cual el mundo como verdad, lejos de ser un sistema necesario, se hace y se crea a sí mismo en el tiempo. Habrá libertades superiores al hombre; habrá formas de actividad contingente, pero en todo caso el hombre crea algo que no tiene nada de inevitable. De estos tres sentidos, el más nuevo es el del pragmatismo como concepción de la verdad.

En efecto, estos tres sentidos no están indisolublemente unidos entre sí. Si consideramos el estado del espíritu como condición del pragmatismo, la actitud del espíritu en que se busca menos las condiciones de las cosas que sus consecuencias y se da menos importancia al pensamiento que a la acción, esta disposición se halla sin llegar a una teoría pragmatista de la verdad. Muchos filósofos (Fichte), que dan importancia a la acción, son dogmatistas o de un idealismo puro, como Fichte.

La teoría del universo a que lleva el pragmatismo no está tampoco ligada con la teoría nueva de la verdad. Muchos que admiten ésta, no admiten la contingencia del universo, y algunos, como Nietzsche, que es extremadamente pragmatista en lo que se refiere a la verdad, considera el mundo como sometido a un determinismo rigoroso. Por el contrario, filósofos, como Aristóteles, que no son pragmatistas, son partidarios de la contingencia.

(La teoría cognoscitiva de Platón hay quien la considera como adversaria del pragmatismo y hay quien la declara expresión exacta de éste en cuanto a la *aptitud de la mente*).

SABATIER, *L'EXPERIENCE RELIGIEUSE*

(«Annales de Phil. Chr.», noviembre 1908)

Reduciendo a categorías las realidades cristianas, según el procedimiento de los filósofos, pueden reducirse a cuatro:

1.º *Categoría ontológica.* Lo sobrenatural. Es el destino del hombre lo que determina su naturaleza. Este destino fue la elevación, que perdió por la culpa, y con ello todos los dones conferidos.

2.º *Categoría moral.* La gracia. Nuestra regeneración hízose después de la culpa por la gracia, mediante la Encarnación.

3.º *La categoría psicológica.* Revelación. El obrar sigue al conocer. El hombre debía conocer su destino y conocer las verdades naturales necesarias, aun sin el sobrenatural destino. De ahí la constitución de la Iglesia.

4.º *Categoría lógica.* El misterio. ¿Cómo la razón podrá hacer cuadrar esa doctrina con sus formas lógicas? Entre las verdades cristianas, algunas expresan fórmulas trascendentes a las exigencias del entendimiento. Trinidad, Encarnación...

Antinomia *lógica.* El pensamiento humano obedece a leyes inmutables que no le es permitido violar. Las verdades no pueden aparecer contradictorias.

Antinomia *psicológica.* Como la Revelación pretende apoyarse en el milagro, del cual no es sino una variante, se presentaría, por esto, la antítesis entre el milagro y la ley. Un orden riguroso encadena los seres y sus energías, y éste no es un resultado arbitrario, sino un efecto de leyes cuya fórmula define los seres. ¿Sabemos con exactitud a qué corresponde la ley en la esencia de las cosas y si la ley tiene el rigor absoluto que se le concede?

Antinomia *moral.* Parece que con la gracia, de una parte, y con la libertad, de otra, se organizan dos éticas cuyos principios son inconciliables. Predestinación, pecado original, gracia...

Antinomia *ontológica.* ¿Qué es el cristiano y qué es el hombre natural? ¿Cuál es su sustancia respectiva y cuáles las relaciones entre ellas? ¿En qué consiste esa segunda creación que transforma los hijos de Adán en hijos de Dios?

El cristiano se cree participante de la naturaleza de Dios, conservando su ser y sus facultades de siempre. De este estado no tiene conciencia, o su conciencia no le revela modificación alguna sustancial.

O el hombre no es sustancialmente diferente, o se reviste de una segunda naturaleza. Pero un sobrenatural sin conciencia y sin facultades es una abstracción pura, a menos que no se asimile los atributos divinos, que es panteísmo.

Por otra parte, ¿cómo conservar la identidad personal en una radical transustanciación? La naturaleza es algo cerrado en sí mismo.

La sobrenaturaleza no puede coexistir con la naturaleza humana. Si ella pudiese ser, no podría vivir; si pudiese vivir, no podría conocer; si pudiera conocer, no podría pensar. Todo obsta a su realización.

BELMOND, *L'ETRE TRANSCENDANT D'APRES DUNS SCOT*

(«Rev. de Philos.», enero 1909)

Dios es incognoscible. Sto. Tomás y Esc. son agnósticos, pero no como Spencer. Para ellos saber lo que *una cosa no es* es saber lo que es. Las ideas por vía de exclusión no tienen forma representativa, pero sí cognoscitiva. Lo inmenso, lo Infinito... Hay un agnosticismo cristiano, pero no pone lo incognoscible de Spencer, sino lo Inconcebible.

FE Y CREENCIA[1]

(«Annales», agosto 1908)

Para los teólogos clásicos fe y creencia son casi una misma cosa y representan en todo caso forma idéntica del alma. Por esto parten de esta unidad para analizar el contenido religioso de la conciencia, viniendo a parar a la misma unidad. La Ontología en esto ha perjudicado a la Psicología, y a fuerza de sistematizar el fenómeno religioso, se han perdido de vista los movimientos de la conciencia, que aseguran el funcionamiento de la vida interior. El protestantismo ha dado en distinguir la fe y la creencia, aunque sin acertar. La primera es la confianza de la voluntad; la segunda es una adhesión del espíritu. Por la primera se adhiere a las promesas; por la segunda se recibe la enseñanza como verdad.

[1] [Es ilegible el nombre del autor consignado en este lugar.]

La vida interior del hombre abraza dos operaciones elementales: la *representación* y la *emoción*. Nuestra alma ofrece como dos aspectos: representativo y afectivo. Ellos rigen todos nuestros actos, y si la conciencia nos atestigua el predominio de uno sobre otro, nunca nos los ofrece separados. Son dos fuerzas entre las cuales oscila y rigen nuestra vida. Se discutirá largo tiempo la primacía del elemento afectivo o representativo, pero no se puede negar su acción.

Por la representación atraemos los objetos y los incorporamos. Es una *asimilación*, en que salimos de nosotros mismos. Por la afección nosotros dependemos de los objetos y de ellos tomamos lo que nos falta.

Esta doble forma de nuestra actividad se halla en toda operación humana. El análisis las separa y aisla, pero la realidad las junta y las presenta indisolubles (el análisis engaña en ese sentido). Nuestra actividad normal no reconoce en el fondo ni monopolios ni privilegios. Nuestro ser todo entero interviene en toda operación humana y le pone su sello.

El Yo está detrás de toda acción humana para suscitarla, dirigirla, penetrarla y expresarse en ella en su integridad. Y como la inteligencia obra por adhesión y la voluntad por deseo y sumisión, síguese que toda forma de nuestra actividad interior implica creencia y fe.

La intel. y la voluntad obran aún más activamente en la elaboración religiosa por el carácter eminentemente comprensivo de su forma. La rel. no pertenece a sólo el entendim., ni a sola la vol.

Pero además del entend. y voluntad, hay el sentimiento. El sentimiento forma parte de nuestra constitución mental, se inserta fatalmente en todos nuestros actos reflejos y los modifica, a veces sin que lo sepamos. Creemos obrar sólo por razón y obramos por sentimiento. Los dos extremos son inaceptables; el que coloca la religión en la cúspide del entendimiento y el que hace del sentimiento toda la razón de la religión. El sentimiento actúa especialmente sobre la voluntad.

Lo inconsciente es un descubrimiento de la psicología moderna, y este descubrimiento sugestivo nos revela un mundo desconocido e inesperado por los antiguos.

En otro tiempo se identificaba lo consciente con lo psíquico, o, más exacto, se miraba lo psíquico como perfectamente coex-

tensivo a lo consciente. Esta teoría no se sostiene ya. Los trabajos de observación emprendidos por los psicólogos modernos han establecido que existe una zona inconsciente, es decir, una zona en donde la mirada de la conciencia no penetra y donde no desaparece, sin embargo, la naturaleza. En esta zona se hace un trabajo oculto y misterioso, cuyos efectos se manifiestan en nosotros a intervalos como rayos pasajeros, que no sabemos de dónde vienen. La naturaleza obra, pero obra a espaldas de la conciencia; el arroyo no cesa de correr, aunque desaparezca a nuestra vista.

En el abismo, pues, de lo inconsciente se produce toda una elaboración, tal vez más rica y más fecunda que la conciencia. Y esta elaboración se extiende a todo el dominio consciente, es decir, que si no se producen las placas de los actos conscientes, por lo menos se hace en lo inconsciente en bosquejo.

El dominio religioso no podía escapar a esta acción. Existen, pues, elementos religiosos, incubaciones religiosas, una gestación relig., que escapa a la conciencia y que determina nuestra marcha, nuestra dirección. Aunque lo incons. prepara todas las formas conscientes, se puede decir que son más afectivas que representativas, es decir, que resultan más de una inclinación de la naturaleza que de una prospección del espíritu, la evolución de una fuerza más que una sistematización orgánica.

Puesto que la relig. tiene las cond. de los demás fenómenos psicológ., o sea, un hecho subyacente en lo inconsciente y no es un elemento añadido de afuera al capital natural del alma, tomará necesariamente todas las modalidades de los hechos inconscientes, de parte del entendimiento y de parte de la voluntad. Se repartirá en dos formas: una del entendimiento y otra de la voluntad, en relación con la naturaleza del hombre, una representativa y otra volitiva.

Si estudiamos la religión, no ya en el seno de la conciencia, sino en sus manifestaciones históricas, llegamos al mismo resultado. Se ha discutido mucho sobre el carácter de la esencia objetiva del Cristianismo...

Los escolásticos han insistido demasiado sobre la *creencia;* los teólogos protestantes se han inmovilizado en la fe. Consecuencia de sus sistemas.

Una de las debilidades de la Escolástica es la falta de información psicológica. Los teólogos de la Edad Media han hecho

muy poco para la introspección u observación interna. Objetivos hasta la exageración, estudiaban sobre todo lo de afuera y las cosas por fuera. Su teología se halla forzosamente condicionada por la epistemología y reviste sus caracteres. La religión era para ellos un elemento venido de afuera, que sólo es objeto de nuestra contemplación. Al espíritu sólo toca organizarlo, según las leyes del conocer.

De esta manera, no se podía pensar en la fe. La lógica no lo permitía. No puede penetrar en donde no entra la voluntad. Es como un estudio de un cuerpo por el físico o químico. La religión es sólo un tesoro que Dios nos confía, y el teólogo sólo puede conservarlo y examinarlo. El objeto del teólogo es poner en contacto el entendimiento y la Revelación. Para ellos la lógica encerraba en formas ideales toda la realidad, y la realidad no era más que la actualización concreta de la lógica. La verdad se hallaba al cabo de este ejercicio y de allí venía la ciencia entera. La fe (voluntad) quedaba fuera.

Por el contrario, el protestantismo acude a la fe. La lógica no abdica jamás sus derechos. La psicología luterana le lleva a eso, como la Escolástica a lo opuesto. Es necesario colocarse en el punto psicológico. Lutero niega la libertad. La creencia no desempeña casi papel alguno en la dogm. protestante. Todo se hace por adaptación externa.

La creencia y la fe son dos fuerzas convergentes que se completan (la una atrae el objeto; la otra hace ir al objeto. Cada una, obrando en sentido determinado, completan un mismo acto).

DIE GEWALT DER KIRCHE BEZÜGLICH DER SAKRAMENTE

Fr. Schmid. («Z. f. Kat. Theol.» I, 1908)

LA THEORIE DES INCORPORELS DANS L'ANCIEN STOICISME

Tesis doctoral de Bréhier

¿Cuál es la razón que condujo a reemplazar la noción de lo real, tal como es en Platón y Aristóteles, por otra noción de

real, a reemplazar el concepto por el cuerpo? ¿Cuál es el lugar de lo incorpóreo entre los antiguos estoicos? A esto último responde mi tesis. Los estoicos buscan expulsar los incorpóreos del ser, para evitar toda indeterminación proveniente de lo incorpóreo en lo sensible. Contra Aristóteles y Platón, que muestran en lo sensible lo ilimitado, indeterminado: 1.ª indeterminación, la de las modificaciones que dan los accidentes. 2.ª indeterm., el lugar de los cuerpos, que para Arist. depende de los demás cuerpos. 3.ª indet., el tiempo, que se funda en el cambio, y el cambio es una indeterminación de la cosa.

Los estoicos distinguen lo real y su actividad, que se identifica con él, de los accidentes o cosas transitorias. Éstas no forman parte de lo real, son simple efecto, sin actividad. Sustituyen el lugar de Arist. por el intervalo entre dos cuerpos. Pero si el cuerpo entonces cambia de lugar, el lugar cambia de lugar, arguye Aristóteles. Mas ellos responden que los cuerpos no son impenetrables, y sólo determinan el lugar los cuerpos.

El tiempo lo conciben como medida del movimiento, pero el movimiento es acto, quita al cambio la indeterminación.

Esto influye especialmente sobre la lógica estoica. Si el ser real es el cuerpo, hay que separar el conocimiento de lo real y el dialéctico; éste es el de lo que cambia y de lo accidental; aquél es el de [lo] real mediante la sensación. En Arist. y Platón lo real era la idea; en los estoicos, la idea es de lo no real, de los accidentes.

LES ORIGINES DE LA THEORIE DE L'ÉTHER ET LA PHYSIQUE DE NEWTON

Tesis de M.

Entre el espacio y la fuerza, ¿qué relación existe? Tal era el problema que se proponía a principios del siglo XVIII. Newton dio una solución célebre: esta solución sería incompleta si Newton no hubiese analizado la noción del éter, medio intermediario y asiento del transporte de energía. ¿Qué uso se hace del éter? ¿Qué existencia se le debe atribuir? El éter de Newton no es el éter de los modernos, pero contiene en germen todo lo que se halla en la noción moderna del éter. Presentan unos a N. como

partidario de la teoría de la emisión, que supone la emisión de las partículas luminosas provenientes de los cuerpos materiales. Es de la Antigüedad. De la de las ondulaciones son inventores Hooke y Huyghens; desarrollada por Fresnel, recibió de Maxwell su forma electromagnética.

En Newton hay que distinguir: 1.º la t. de la emisión. 2.º las concesiones hechas en su polémica con Hooke, en que se aproxima a la teoría ondulatoria. Mas en sus trabajos personales es cuando llega a introducir el éter en Mecánica celes. y, por lo tanto, en Óptica. 3.º En el tercer período vuelve a la teor. de las emisiones, aunque sin renunciar al éter, atribuyéndole diverso oficio a la emisión y al éter, pero sin conseguir conciliarlo.

III

NOTAS DE PUMAR Y DA VIÑA

En el manuscrito PE

1.—En la cubierta escribe a lápiz Pumar:

«Debe precederle lo que cierra su teoría del conocer y lo de lo finito e infinito».

2.—En la página 1 anota Pumar:

«Parece supone expuesta la teoría del conocer y el proceso de éste».

3.—Notas de Pumar en las páginas 183-184 «pág. 177 y vuelo de la misma», según el propio Pumar. (V. la nota que recogemos en el número siguiente):

«Conviene repasar otros mazos para ver si se encuentran cuartillas que completen este punto.

Pocas cuartillas antes dice haberse ocupado ya de los universales, su génesis en nosotros, etc. Por lo tanto, el fascículo de los universales debe preceder a éste, que trata:

Ente real y ente posible. Acto y potencia con mucha extensión. Potencia activa y pasiva. La potencia obediencial y su legítima teoría. Lo posible ontológico y psicoló-

gico. Teorías del mismo, crítica de ellas y doctrina del autor.

Pudiera haberse incluido en el tomo noveno, dejando lo de sustancia y accidente para el tomo 10. Conviene ordenar el original de suerte que éste se incluya en el mismo tomo (será el 11) con lo de Naturaleza y Sobrenaturaleza».

4.—Texto de Pumar en la página 191 y última:

«En la c.ª 8.ª dice que el acto es la «noción de ente en uno de sus varios aspectos, la cual no es susceptible de definición, según lo dicho». Por consiguiente, este fascículo parece ser posterior a los que exponen la teoría del conocer.

En la 103 dice: Lo posible, como en otro lugar hemos dicho, no se concibe sin relación a la existencia (véase tomo 9.º). Véanse notas en la pág. 177 y vuelo de la misma».

En el manuscrito NS

5.—En la cubierta de este manuscrito hay sendas notas, a tinta y lápiz, respectivamente, de Da Viña y Pumar. La de Da Viña (única de este colaborador de Pumar que hemos encontrado en los autógrafos) dice así:

«A mi juicio, este fascículo de naturaleza y sobrenaturaleza es anterior al de sustancia y accidente.

Cuartillas inéditas de Amor Ruibal (las tengo en depósito). Entréguensele al Sr. Prefecto de Estudios de este Seminario, M. I. Sr. D. Cándido Pumar Cornes.

José da Viña Trasmonte, rubricado.

El fascículo «El acto y la potencia» es posterior al que trata de las relaciones».

Entre las frases precedentes de Da Viña, y como comentario a las mismas, intercala Pumar:

«Leído por dos veces, está completo.

Es verdad la precedencia en el escribirlo; pero mejor se entiende éste, precediéndole aquél, no sólo en la doctrina general de sustancia y accidente, incluida ya en el tomo 9.º, sino lo referente a composición de los cuerpos —sustancia corpórea—, que será objeto del tomo 10.

Lo que trae hacia el final —en cuartilla y cacho de otra— para explicar el influjo de Dios en las creaturas es lo más profundo y a la vez claro acerca del principio de contradicción. Lo que precede y sigue a esto es también lo que más directamente explica la constitución de los seres; y por eso, sin duda, ordenaba este fascículo a la publicación antes de lo de sustancia y accidente, como también antes de lo de potencia y acto».

6.—Escribe Pumar en la página 261 y última:

«En la 43 dice: «S. Anselmo, que recibe influencias platónicas en el orden ideológico, las cuales, de una parte, como veremos, le hacen oscilar y permanecer indeciso sobre la naturaleza de los universales...».

Desde luego, este fascículo es posterior al de la relatividad, pues se alude como doctrina ya expuesta la referente a potencia obediencial, que trata en otro fascículo de inspiración idéntica a éste; en éste vuelve a tratar ampliamente de la potencia obediencial, pero en otro aspecto y avanzando más en su exposición.

Hacia el final alude al relativismo cognoscitivo con la expresión «según veremos».

En el manuscrito ED

7.- En la cubierta del original dice Pumar:

«La enumeración de cuartillas se hace conservando el orden con que llegaron al anotante; pero entre las cuartillas 16 y 17 no hay enlace, sino una laguna.

En la c.ª 29 se dice: «La noción de *ser*, espontánea en las relaciones psíquico-ontológicas, según hemos visto». (Es, por tanto, este fascículo posterior al aludido).

- En la 45: «La posibilidad sujetiva (intelectual) de llegar a Dios incluye la potencia de elaboración mental según las formas de analogía y los preliminares nocionales homogéneos de que atrás hemos hablado».

En el manuscrito EDE

8.—Entre las páginas 22 (última del primer fragmento que pusimos de manifiesto en el manuscrito, o sea, después de EDE 1-22) y 23 (primera del fragmento principal del mismo) intercala Pumar una cuartilla, en la que escribe:

«(Exist.ª de Dios).
1.º Existencia de Dios según mi exposición.
2.º El acto cognoscitivo. Idea. Juicio.
3.º El ente unívoco y análogo (principios). Juicios analíticos y sintéticos. Comprensibilidad de Dios.
4.º Categorías. Formas de ente. Ente unívoco y análogo. Opiniones: la del Autor».

9.—La página 27 del manuscrito (en ED-E, 213) termina con la siguiente frase incompleta de A. R.: «La plenitud del Ser...». Pumar añade:

«(Véase la c.ª que incluye el pliego)».

ÍNDICE ONOMASTICO [1]

Abelardo, 243.
Adamson, 424.
Agustín (San), 151, 188, 190, 191, 197, 204, 211, 240, 241 242, 243, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 266, 323 y 356.
Albertino, 226.
Alberto Magno (San), 114, 204, 218, 257, 258, 259, 263, 267 y 358.
Alejandro, 124.
Alejandro de Hales, 206, 255, 257, 258, 259, 263, 267 y 358.
Alfaro, 73, 75 y 76.
Alonso, 73.
Alszeghy, 84.
Amor Ruibal, passim.
Ambrosi 432.
Anselmo (San), 203, 204 y 323.
Aristóteles, 23, 46, 56, 65, 66, 67, 68, 83, 89, 90 91, 92, 93, 100, 102, 103, 121, 122, 123, 124, 126, 143, 186, 187, 188, 189, 190 191, 192, 194, 195, 196, 197, 200, 217, 218, 219, 220, 221, 262, 290 335, 380, 403, 406, 412, 425, 427, 431, 499 y 511.
Atanasio (San), 202.
Avenarius, 429 y 449.
Averroes, 124.
Avicena, 364.
Bainvel, 57.
Báñez, 289.
Basilio (San), 202.
Bauch, 444.
Bautain, 312.
Bayo, 211.
Belmond, 507.
Belleli, 212.
Benedicto XIV, 212.
Beneke, 431.
Bergson, 28, 426, 430 y 450-452.
Berthelot, 427 y 504.
Berti, 212.
Boehme, 428.
Bonitz, 57, 103 y 189.
Bonnety, 313.
Borelius, 430.
Boström, 429 y 430.
Boutroux, 427.
Brandes, 430.
Braun, 416.
Brehier, 429 y 510.
Buenaventura (San), 114, 196, 206, 207, 208, 255, 257, 258, 263, 267, 323, 356 y 357.
Caird, 425.
Capréolo, 139, 156, 161, 205 y 304.

[1] Los números hacen siempre referencia a las páginas de este volumen.

Carro, 82.
Casas Blanco, 16, 40, 46 y 83.
Cassirer, 444.
Cayetano, 154, 156, 205, 206, 224, 226, 247, 267, 268, 304, 317, 318, 369 y 374.
Ceñal, 82.
Cicerón, 242.
Cirilo de Alejandría (San), 190, 201, 202, 203, 242 y 384.
Clemente Alejandrino (San), 201, 244, 383 y 384.
Cohen, 443 y 444.
Cohn, 444.
Complutenses, 154.
Condomines, 83.
Couturat, 14.
Croce, 426 y 429.
Cuesta, 40, 61 y 82.
Curiel, 226.

Chamberlain, 418.
Chevalier, 452.
Chossat, 49, 58, 309, 311, 315, 320, 322, 325, 327, 333, 354, 355, 358, y 362.

D'Ales, 362.
Dante, 258.
Da Viña, 11, 15, 16, 181, 513 y 514.
De Broglie, 57.
De Guibert, 60.
Delgado Varela, 77, 78, 79 y 83.
De Lubac, 73, 75 y 76.
Dennert, 432.
Denzinger, 312, 313 y 353.
Descartes, 22, 56 y 155.
Dimm'er, 57 y 191.
Domínguez, 82.
Dressler, 415 y 416.
Drews, 415, 416 y 433.
Drey, 223.
Duns Escoto, 49, 57, 74, 154, 156, 196, 206, 208, 214, 215 216, 222, 223. 225, 247, 268, 283, 333, 358, 363 y 507.
Durando, 363.
Durr, 442.

Eckhart, 36 y 422.
Egidio Romano, 255 y 263.
Enrique Gandavense, 156, 255, 263, 357, 358 y 363.
Erice, 226.
Escoto Eriúgena, 36 y 422.
Eucken, 417.

Farges, 452.
Fassolus, 226.
Fechner, 431, 432, 433 y 434.
Fenelón, 473.
Fernández de Viana, 62.
Ferrariense, 139 y 205.
Fichte, 415, 424-439 y 505.
Filón, 383.
Fonseca, 138 y 139.
Franzelin, 58 y 381.
Frassen, 57, 206 y 208.
Freitag, 442.
Fresnel, 512.
Fries, 431.
Fuetscher, 61, 62 y 65.
Fulgencio (San), 243.

Garrigou Lagrange, 58, 309 y 312.
Geijer, 429.
Gentile, 429.
Geny, 93 y 144.
Goethe, 429.
Gómez Ledo, 10, 11, 12, 13, 16, 30, 44 y 57.
González Alvarez, 82.
Granderath, 315.
Gratry, 425.
Gregorio Nacianceno (San), 190, 202 y 383.
Gregorio Niseno (San), 202 y 244.
Grube 429.
Günther, 227, 319 y 323.
Gutiérrez, 82.

Hamelin, 427 y 429.
Hartmann, 425, 432 y 433.
Hegel, 98, 300, 335, 412, 415, 419, 424-430, 440, 467, 477, 484, 486, 487 y 496.
Hellín, 61.
Heráclito, 89 y 335.
Herbart, 431.
Hermes, 224 y 319.
Hessen, 444.
Hettinger, 57, 224 y 227.
Hirschberger, 81.
Hirscher, 224.
Höijer, 429.
Hooke, 512.
Hugo de San Víctor, 204.
Hume, 337.
Hurtado, 104, 138, 226 y 227.
Huyghens, 512.

Inocencio X, 211.

James, 430, 452 y 504.
Janet, 58, 60 y 472.
Jansenio, 211 y 264.
Jerónimo (San), 243.
Jiménez Duque, 82.
Juan Crisóstomo (San), 244.
Juan Damasceno (San), 190, 191, 201, 202 y 203.
Justino (San), 383 y 384.

Kant, 162, 302, 337, 401, 415, 418, 419, 424-430, 430-434, 443, 475-479 y 483.
Keller, 452.
Kesseler, 444.
Kierkegaard, 430.
Kleutgen, 56, 57, 90, 91, 196 y 374.
Klimke, 58, 60, 414, 416, 417, 418, 421, 434 y 441.
König, 434.
Kuhn, 224, 323, 354, 370 y 371.
Külpe, 442.

Lactancio, 188, 242 y 243.
Lalande, 360.
Lask, 444.
Leibniz, 65, 91, 92 y 403.
Lennerz, 312.
León, 424.
León XIII, 312.
Leoncio Bizantino, 245.
Le Roy, 452.
Lichet, 208.
Liebert, 444.
Liebmann, 441, 442 y 444.
Lindsay, 432 y 452.
Lipsius, 434.
Locke, 169.
Losada, 104 y 133.
Lotze, 432, 433 y 454.
Lumel, 226.
Luño Peña, 81.
Lutero, 510.

Mach, 429.
Mackintosh, 425.
Mac Tagart, 425.
Maimónides, 362, 364 y 383.
Mangenot, 309.
Manser, 61 y 62.
Marsilio Ficino, 357.
Martínez Gómez, 81.
Martínez Ruiz, 13.
Mastri, 57, 110, 111, 157 y 208.
Mateo de Aquasparta, 357.
Matter, 429.
Maxwell, 512.
Medicus, 424.
Mercier, 56, 59, 90, 155, 163 y 176.
Migne, 57, 222, 226, 228, 247, 251 y 270.
Miurath, 444.
Molina, 213, 289 y 304.
Montero Díaz, 10 y 82.
Muller, 432.
Münsterberg, 444.
Muñoz Alonso, 82.

Natorp, 444.
Newton, 511 y 512.
Nietzsche, 504 y 505.
Noack, 429.
Noris, 212.

Ockham, 154.
Orígenes, 383 y 384.
Ott, 452.

Palmieri, 57, 114 y 254.
París Amador, 83.
Parménides, 67 y 89.
Paulsen, 58, 412, 415, 416. 417, 419, 432, 434, 440, 441 y 496.
Pedro de Ailly, 332.
Pedro Crisólogo (San), 244.
Pedro Damiano (San), 243.
Pedro Lombardo, 204, 206 y 208.
Pelster, 84.
Pérez, 226.
Pesch, 56, 87, 90, 91, 99 y 114.
Petavio, 57, 58, 59, 114, 191, 241, 242, 244 y 257.
Pío V (San), 211.
Pío VI, 211.
Pío X (San), 27, 80, 312 y 313.
Pío XI, 313.
Platón, 89, 151, 152, 186, 218, 220, 221, 242, 378, 412, 499, 505, 510 y 511.
Polo Carrasco, 77 y 78.
Protágoras, 90.
Psellus, 191.
Pseudo-Areopagita, 35, 256, 357 y 381.
Pumar, 11, 12, 14, 15, 1o, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 53, 87, 176, 179, 181, 300, 301, 305, 513, 514, 515 y 516.

Raimundo Martín, 383.
Ravá, 424.
Remer, 93 y 144.
Renouvier, 412 y 496.
Rey Martínez, 9, 11, 17, 26, 34, 42, 44, 54, 57, 58, 82, 83, 188, 191, 202, 204, 207, 208, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 233, 241, 242, 243, 245, 247, 249, 257, 258, 260, 262, 270, 271 y 297.
Ricardo de Mediavilla, 255 y 263.
Ricardo de San Víctor, 357.
Rickert, 444.
Riehl, 442.
Ripalda, 57, 58, 59, 79, 104, 139, 207, 222, 225, 226, 228, 247, 251, 254, 267, 268 y 270.
Rivaud, 13.
Ruiz de Montoya, 268.

Sabatier, 505.
Scheeben, 57 y 254.
Schell, 22 y 155.
Schelling, 412, 415, 424-430 y 496.
Schiller, 429.
Schlegel, 429.
Schleiermacher, 432.
Schmid, 510.
Schmitz, 57 y 191.
Schopenhauer, 419, 425, 431 y 433.
Schraeder, 57 y 233.
Schrempp, 415 y 416.
Secretan, 22 y 155.
Séneca, 242.
Sestili, 57.
Silva, 57.
Silvestre Mauri, 154.
Silvio, 205 y 333.
Simmel, 444.
Simplicio, 124.
Soto, 139, 206 y 268.
Spencer, 338 y 507.
Spinoza, 419, 422, 432, 434 y 449.
Steudel, 416.
Stirling, 427.
Störring, 442.
Stuart Mill, 338.
Suárez, 56, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 98, 101, 110, 111, 119, 120, 124,

126, 139, 154, 156, 157, 210, 213, 221, 247, 268, 318, 333 y 374.

Teichmuller, 432.
Teodoreto, 244.
Tertuliano, 242 y 243.
Thiele, 432.
Thomson, 424.
Toledo, 114.
Tomás de Aquino (Santo), 49, 64, 70, 102, 124, 154, 161, 204, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 232, 247, 255, 257, 258, 263, 264, 265, 267, 268, 275, 283, 289, 290, 304, 358, 363, 369, 380, 381 y 507.
Tongiorgi, 56, 90, 114, 120, 127 y 149.
Tonquedec, 452.
Trendelenburg, 431.

Ubaghs, 313.
Ueberweg, 58.
Urdanoz, 82.
Urráburu, 56, 59, 90, 93, 101, 104, 110, 111, 114, 119, 120, 121, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 149, 153, 156, y 157.

Vacant, 49, 57, 58, 59, 309, 315, 354 y 383.
Valencia, 114, 154, 167, 268 y 362.
Van Steenberghen, 81.
Vázquez, 154, 157, 224, 254, 317, 318 y 333.
Veeh, 416.
Vera, 425.
Vives, 41.
Vock, 223.
Volkelt, 433 y 442.

Ward, 430 y 452.
Weiss, 429.
Windelband, 444.
Wundt, 412, 415, 429, 432, 433, 434, 441 y 496.

Zeller, 442.
Zumel, 138.

ÍNDICE GENERAL ANALÍTICO

Páginas

INTRODUCCIÓN

I.—*Abreviaturas* 9

II.—*Objeto de esta edición* 10-14

Mss. que estudiaremos (10).
La ed. RM del Ms. NS (12).
Otros inéditos (12).

III.—*Descripción externa de los Mss.* 15-17

IV.—*Contenido de los Mss.* 18-30

El manuscrito PE (18).
El manuscrito NS (23).
El manuscrito ED (26).
El manuscrito EDE (27).

V.—*Los Mss. en el conjunto de los PFD* 31-37

Los cuatro manuscritos (31).
El manuscrito PE (33).
El manuscrito NS (34).
El manuscrito ED (35).
El manuscrito EDE (36).

VI.—*Nuestra transcripción de los Mss.* 38-54

Dificultades a resolver (38).
Paginación (41).

Páginas

Transcripción (41).
Ordenación sistemática:
Del manuscrito PE (42).
Del manuscrito NS (44).
De los manuscritos ED y EDE (46).
Comprobación de citas y fuentes (53).

VII.—*Fuentes de los Mss.* 55-60
Delimitación de nuestro propósito (55).
Manuscrito PE (55).
Manuscrito NS (57).
Los manuscritos ED y EDE (58).
Análisis general (59).

VIII.—*Valoración de los Mss.* 61-84
El manuscrito PE (61).
El manuscrito NS (71).
Los manuscritos ED y EDE (80).
Valoración de conjunto (81).

TEXTOS

«*LOS PRINCIPIOS DE DONDE RECIBE EL ENTE LA EXISTENCIA*» (*Ms. PE*)

CAPÍTULO I. EL ACTO Y LA POTENCIA DE LOS SERES... 88

Artículo 1.º *Teoría general del acto y la potencia* 88

I.—El problema y su desarrollo histórico 88

II.—Los elementos de la teoría 92
El acto (92).
Relaciones entre el acto y la potencia:
En el conocimiento (95).
En la realidad universal (96).
En cada realidad concreta (97).
La potencia (99).

Páginas

III.—La teoría 102

1. Ni el acto ni la potencia se definen (102).

2. Toda potencia activa es substancial. Aplicación del principio al orden sobrenatural (103).

3. La operación y el acto revelan la condición de la potencia (107).

4. A toda potencia activa corresponde un término de su actividad (107).

5. A toda potencia activa finita corresponde una potencia pasiva, y viceversa. Y a toda potencia, tanto activa como pasiva, corresponde su acto (109).

6. El acto y la potencia en orden a la duración. El problema de la posibilidad de la creación del mundo «ab aeterno» (113).

7. Distinción entre acto y potencia. Crítica del principio: «Omne quod movetur ab alio movetur» (120).

Artículo 2.º *La potencia de lo preternatural* 128

I.—La cuestión 128

II.—Análisis de los conceptos 129

III.—Base y límites de la actuación de toda potencia 130

IV.—Sistematización del concepto de potencia obediencial 132

1. La potencia obediencial es incompatible con la teoría de las esencias como «tipos inmutables» (132).

2. Ulterior determinación de la naturaleza de la potencia obediencial (135).

3. Examen de diversas doctrinas escolásticas sobre la materia (137).

Páginas

a) La potencia obediencial como simple posibilidad de efectos sobrenaturales (138).
b) La potencia obediencial como cualidad extrínseca (139).
c) La potencia obediencial como potencia común con distintos respectos (140).
Doctrina del autor (141).

CAPÍTULO II.—LOS SERES EN ACTO Y EN POTENCIA (LA POTENCIA SUJETIVA) 142

I.—El tema 142

II.—Definiciones varias 143
1. Posibilidad y existencia (143).
2. Posibilidad metafísica, física y moral (143).
3. Posibilidad intrínseca y extrínseca (146).

III.—Las teorías de lo posible 153
A) Exposición de las teorías:
a) Los posibles se fundan en la esencia de Dios (153).
b) Los posibles se fundan en la potencia o en la voluntad de Dios (154).
c) Los posibles se fundan en el ser objetivo que como esencias les corresponde (156).
B) Crítica de las teorías:
a) Crítica general (157).
b) Crítica de las teorías primera y tercera (159).
c) Crítica de la teoría segunda (163).

IV.—Teoría ruibalista sobre la materia 165
A) El posible psicológico (166).

Páginas

B) El posible ontológico (171).
C) La posibilidad desde el punto de vista teológico (176).
D) La doctrina expuesta y el problema de la distinción entre la esencia y la existencia (176).

«NATURALEZA Y SOBRENATURALEZA» (Ms. NS)

CAPÍTULO I.—LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA 183

Introducción 183

Artículo 1.º *Los conceptos de «naturaleza» y «natural».* 186

I.—El concepto de «naturaleza»... 186

1. El concepto y su carácter sistemático (186).
2. Acepciones del término «naturaleza» (187).
3. Divergencias entre la doctrina de Aristóteles y la de los escolásticos (193).

II.—El concepto de «natural» 197

1. Los conceptos aristotélico y escolástico (197).
2. Acepciones del término «natural» (197).
3. Significaciones física y metafísica del mismo (199).
4. Base sistemática de la concepción escolástica (200).

Artículo 2.º *Los conceptos de «sobrenaturaleza» y «sobrenatural»* 200

I.—Obligada distinción entre lo natural y lo sobrenatural 201

Páginas

II.—La distinción en la Patrística 202

III.—La sistematización escolástica. Tomismo y escotismo. Suarecianismo y agustinismo 203

1. El tema desde el punto de vista teológico (205).
2. El tema desde el punto de vista teológico-histórico (205).
3. El tema desde el punto de vista filosófico (214).

IV.—Diversas opiniones sobre el principio y fundamento de la sobrenaturaleza 222

V.—Requisitos para una sistematización adecuada. 228

Ente sobrenatural y razón formal de la sobrenaturaleza (228).

Elementos positivo y negativo de la razón formal de lo sobrenatural (229).

a) Elemento negativo (229).
b) Elemento positivo (230).
Participación por analogía (231).
Transformación sobrenatural (235).

CAPÍTULO II.—LA POTENCIA OBEDIENCIAL 238

Introducción 238

I.—La denominación 240

II.—El tema en la Patrística 240

III.—Controversias resultantes de la falta de sistematización escolástica en la materia 245

1. ¿Se distingue de la naturaleza la potencia obediencial? (246).
2. La potencia obediencial, ¿es sobrenatural o solamente natural? (247).
3. Lo sobrenatural, ¿es término de una verdadera creación? (250).

Páginas

4. ¿Se da aspiración innata de la naturaleza a lo sobrenatural? (252).
a) Aspecto teológico de la cuestión (252).
b) Aspecto filosófico (253).
c) Aspecto crítico (261).
5. ¿Es posible la creación de una substancia sobrenatural? (268).

CAPÍTULO III.—SOLUCIÓN RUIBALISTA DEL PROBLEMA 278

Artículo 1.º *Exposición analítica* 278

I.—Constitución de los órdenes natural y sobrenatural 278

II.—El dinamismo divino en el orden sobrenatural. 284
1. La transformación entitativa (284).
2. Las obras sobrenaturales (288).

Artículo 2.º *Síntesis doctrinal* 295

1. Constitución esencial relativa de la naturaleza (295).
2. Conformación relativa de los elementos de cada entidad (296).
3. Ordenación relativa de los entes entre sí (298).
4. Influjo de la Causa primera en la conservación de los seres así constituidos (299).
5. Influjo de la Causa primera en las acciones humanas (302).

«EXISTENCIA DE DIOS»
Y
«EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN MI EXPOSICIÓN»
(Ms. ED-E)

CAPÍTULO I.—EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS... 309

Páginas

Introducción ... 309
Sistemas y pruebas (309).
Pruebas científicas y pruebas espontáneas (310).
Posición de la Dogmática al respecto (311).

Artículo 1.º *Posibilidad del conocimiento natural de Dios* ... 313
Posibilidad y realización (313).
Factores externos e internos coadyuvantes (314).
Conocimiento natural de Dios y revelación (316).
Doctrina ruibalista sobre la materia (318).

Artículo 2.º *Principio sujetivo del conocimiento natural de Dios* ... 319
Conocimiento asistemático (320).
Otras formas posibles de conocimiento (320).
Conocimiento y demostración (321).
Diversidad de argumentos (322).
Conocimiento racional y acción divina (324).
El tema y la doctrina de A. R. (325).

Artículo 3.º *Medio objetivo del conocimiento natural de Dios* ... 325

Artículo 4.º *Carácter del conocimiento natural de Dios.* 327

I.—Valor de las pruebas ... 327
Carácter de la certeza que producen (328).
Demostración existencial (328).
Clasificación de las pruebas (329).

II.—Bases ontológicas y psicológicas de las pruebas. 333
1. Los primeros principios (333).
2. La realidad del devenir (335).
3. La ley de la causalidad (336).
Causalidad y ser (336).
Principios ontológicos sobre la causalidad (338).

a) La causalidad se constituye en función del ser (338).
b) El ser, explicación del devenir (341).
c) Naturaleza de la causalidad (341).
d) Causa, principio y prioridad (343).
e) Causa, condición y razón suficiente (346).
f) Limitaciones de la causalidad (348).
g) Plenitud de ser y plenitud de causalidad (350).
h) Orden lógico y orden cronológico en nuestro conocimiento de la Causa primera (351).

Artículo 5.º *Objeto del conocimiento natural de Dios.* 353

Introducción 353

I.—Conocimiento espontáneo de Dios... 355

1. Conocimiento espontáneo y oscuro (355).
Exposición histórica (355).
Doctrina del autor (358).

2. Conocimiento espontáneo y confuso (360).
Exposición histórica (361).
Precisiones conceptuales (362).
Doctrina del autor (365).

II.—Conocimiento reflejo de Dios 367

Pruebas y determinación de nuestra idea de Dios (367).
Opiniones extremas (368).
Doctrina del autor (370).

A) La esencia de Dios (375).
Opiniones extremas. Teoría de la aseidad (378).
Doctrina del autor (385).

B) Los atributos de Dios (389).

Páginas

CAPÍTULO II.—DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA CAUSALIDAD EFICIENTE 394

Artículo 1.º *Preliminares sistemáticos* 394

I.—Los supuestos metafísicos 394

El ser ontológico y el ser teológico (394).
Los primeros principios (396).
Triple aspecto fundamental del ser (397).

II.—El punto de partida 397

Necesidad de hacer inteligible la realidad del ser y del devenir (397).

III.—Método de la demostración 400

El principio de causalidad y el principio de relatividad (400).

Artículo 2.º *La prueba* 402

I.—Explicación pluralista del ser y del devenir ... 402

Interpretación metafísica del ser y del devenir (402).
La teoría de las causas y la del acto y la potencia (403).
Aristóteles y Leibniz (403).
Explicación de Amor Ruibal (404).
Consiguiente interpretación pluralista de la realidad (406).
Dificultades insuperables de las teorías monistas (407).
Lo esencial y lo accesorio en la tesis pluralista (408).
La unidad en la pluralidad (410).

II.—Exposición y crítica del monismo 414

A) Exposición 414

Las aspiraciones del monismo (414).
Oposición interna doctrinal y sistemática (419).

Páginas

El monismo y sus formas (420).
Su denominador común (420).
Panteísmo y monismo (421).
Monismo metafísico y monismo fenoménico (423).
Monismo dialéctico y monismo cósmico (423).
Monismo materialista y monismo espiritualista (427).

B) Crítica 431
El proceso dialéctico y su motivación ontológica (431).
El método (437).
Interpretación de la Divinidad (445).
Nuestro «yo» y el Absoluto (446).
La evolución y el Absoluto (447).
El proceso ascendente a lo Absoluto (449).
La pluralidad y el Absoluto (447).
El concepto de «totalidad» y el Absoluto (455).

III.—Doctrina pluralista del autor 457
La relatividad ontológica universal (457).
La relatividad ontológica universal y las nociones de acto y potencia y de causa y efecto (460).
La relatividad ontológica universal demuestra la existencia del Absoluto (463).

CAPÍTULO III.—DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LA CAUSALIDAD FINAL 467

Introducción 467
Lo contingente y lo condicionado (467).
Doble formulación de la prueba (469).
Principales objeciones contra la misma (469).

Páginas

Posibles deficiencias del argumento y modo de subsanarlas (470).

I.—El orden no es fortuito 472

II.—El ordenador es, además, creador 475

III.—La finalidad es objetiva... 477

IV.—La finalidad exige una causa trascendente... ... 480

A) La finalidad no es puramente externa (480).

B) La finalidad no es exclusivamente interna (483).

C) La finalidad externa e interna y la existencia de Dios (488).

APÉNDICES

I.—Transcripción literal del fragmento ED-E 248-259. 495

II.—Extractos ruibalistas de lecturas (Ms. EDE 1-22)... 501

III.—Notas de Pumar y Da Viña en los Mss. 513

ÍNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO 517

ÍNDICE GENERAL ANALÍTICO 523